LES SACREMENTS
DE
L'ÉGLISE CATHOLIQUE

EXPOSÉS DOGMATIQUEMENT
A L'USAGE DES PRÊTRES DANS LE MINISTÈRE

Par le Dr Nicolas GIHR
Vice-Recteur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR L'ABBÉ PH. MAZOYER
du Clergé de Paris

TOME DEUXIÈME

LES SACREMENTS EN PARTICULIER
L'EUCHARISTIE



PARIS
P. LETHIELLEUX, Libraire-Éditeur
10, rue Cassette, 10



Bibliothèque Saint Libère

http://www.liberius.net

LES SACREMENTS

DE

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

II

Imprimatur

Parisiis, die 27 Novembris 1900.

E. THOMAS
Vicaire général

Ce volume a été déposé, conformément aux lois, en Juin 1901.

IMPRIMERIE BELLIN-MONTDIDIER.

III

L'EUCHARISTIE

L'EUCHARISTIE

§ 1. — Remarques préliminaires.

1. — Dans les premiers siècles du christianisme et même jusqu'à une époque assez avancée du moyen âge, en règle ordinaire ou du moins autant que possible, la Confirmation précédait la sainte Communion. *Secundum consuetudinem modernæ Ecclesiæ prius confirmatur parvulus quam communicetur* (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, dub. 1). On constate facilement la haute convenance de cette pratique, si l'on se rappelle le lien intime qui existe entre les trois premiers sacrements, le rapport de l'Eucharistie avec le Baptême et avec la Confirmation (1). Dieu, qui a coutume d'accorder ses grâces progressivement et « selon la mesure du don de Jésus-Christ » (Ephes., iv, 7), a attaché la pleine possession de la vie surnaturelle à la réception de ces trois sacrements. L'Eucharistie est la clef de voûte, le couronnement de l'édifice spirituel, dont le Baptême a établi les fondements, dont la Confirmation a poursuivi le développement. L'Eucharistie est donc « comme la consommation de la vie spirituelle et le but de tous les sacrements » (*quasi consummatio spiritualis vitæ et omnium sacramentorum finis* — S. Thom., 3, q. 73, a. 3), mais tout d'abord du Baptême et de la Confir-

---

(1) Quia Verbum incarnatum sufficientissimum est in virtute, ideo in largiendo medicamenta morborum et charismata gratiarum non tantum instituit sacramentum, quod nos in *esse* gratiæ *generaret*, ut baptismum, et genitos *augmentaret* et *roboraret*, ut confirmationem, verum etiam quod *genitos* et *augmentatos enutriret*, ut sacramentum eucharistiæ ; propter quod *hæc tria* sacramenta *omnibus* dantur, qui accedunt ad fidem (S. Bonav. *Brevil.* vi, 9. — Cf. Duchesne. *Origines du culte chrét.*, chap. 9, L'initiation chrétienne).

mation qui, dans l'énumération des sacrements, la précédent ainsi à bon droit. Ces deux sacrements, en eux-mêmes, disposent et préparent à la réception du sacrement de l'autel (1), qui, par l'union la plus étroite avec la source même de la grâce, a pour but de nourrir et d'amener à son plein épanouissement la vie de la grâce, commencée par le Baptême, développée et fortifiée par la Confirmation. *Quamvis Eucharistia sit cibus communis omnium bonorum, tamen dicit Aug.* (Conf. l. 7, c. iv, n. 16), *quod est cibus* grandium et perfectorum *et ita sequitur illa duo sacramenta* (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, dub. 1). — *Eucharistia est cibus parvulorum et humilium, eorum tamen, qui aliquo modo creverunt, non accedentium ad fidem* (S. Bonav., iv, dist. 21, p. 2, n. 1, q. 1). — Lors donc que le Seigneur a régénéré et sanctifié l'âme « par l'eau fortifiante », dans les eaux vives du Baptême, lorsqu'il a oint le front du baptisé et que, par cette onction, il a puissamment affermi dans ses racines — dans la foi, — cette vie de la grâce encore tendre et délicate ; alors il prépare au chrétien confirmé « une table contre ceux qui le persécutent », un festin de joie et de victoire, par lequel il lui offre le pain céleste de son corps immolé et le calice enivrant de son sang (Ps. xxii, 7) (2).

2. — Au point de vue de la dignité et de la préséance, l'Eucharistie occupe incontestablement la première place, car elle est incomparablement supérieure à tous les autres sacrements (Cat. Rom., p. 2, c. 4, q. 1). Sa nature, son contenu, son but, ses effets font de l'Eucharistie le couronnement et la consommation de tous les sacrements (τελετή τελετῶν, τὰ θειότατα — Ps. Dion. Areop.).

« Le Seigneur miséricordieux a donné, en mémoire de ses merveilles (*in memoriam suorum mirabilium*), une nourriture à ceux qui le craignent » ; voilà ce que l'Église chante, dans sa joie, en la Fête du Saint Sacrement. Le Seigneur clément et miséricordieux nous a laissé là un mémorial de ses merveilles (Ps. cx, 4) (3). Pour renouveler partout et toujours le souvenir

---

(1) Sacramentum baptismi ordinatur ad eucharistiæ receptionem, in quo etiam perficitur aliquis per confirmationem, ut non vereatur se subtrahere a tali sacramento (S. Thom., 3, q. 65. a. 3).

(2) *Et calix meus inebrians*, i. e. sanguis Christi contentus in calice benedictionis, mentem divino amore inflammans et velut ebriam faciens, quoniam facit eam inferiorum immemorem ac divinorum sitibundam (Dion. Cartus., *in Ps.* xxii, 7).

(3) Dominus Christus, qui est misericors in natura et miserator in actu, fecit memoriam, i. e. memoriale instituit mirabilium suorum, i. e. incarnationis, dilectionis, conversationis ac passionis suæ. In cœna enim novis-

vivant des bienfaits de la Rédemption, il accomplit lui-même, dans l'Eucharistie, une foule de merveilles et, en même temps, il cache ces merveilles eucharistiques sous un voile impénétrable. *Posuit tenebras latibulum suum* (Ps. XVII, 12) (1). L'obscurité d'une nuée lumineuse enveloppe comme d'un vêtement la majesté et la gloire du Dieu de l'Eucharistie. Nulle part, les attributs et les perfections de Dieu ne se révèlent avec plus d'éclat que dans le secret du tabernacle, et, en même temps, nulle part notre Dieu ne se cache plus profondément. Vraiment, le Sauveur sur nos autels est un Dieu caché (Is., XLV, 15). L'Eucharistie est un composé de merveilles ; mais ces innombrables merveilles ne servent qu'à une double fin : réaliser le sacrement, cacher et voiler le sacrement (*faciunt ad sacramenti veritatem et ejus occultationem* — S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 2). Miracle, la transsubstantiation ! miracle, l'existence des espèces eucharistiques après la transsubstantiation ! miracle encore, en ceci que l'Homme-Dieu glorifié, présent d'une manière permanente dans le sacrement, ne puisse être vu ni touché ! *Corpus Christi est in altaris hostia tale ac tantum, tam gloriosum et magnum, quale et quantum est nunc sedens in throno gloriæ in regno lætitiæ* (DION. CARTUS., *Dial. de fide cathol.*, l. 5, a. 1).

3. — Ce composé de miracles, cet abîme de mystères insondables peut, sans doute, même ici-bas, se révéler jusqu'à un certain point au regard de l'esprit humain, mais uniquement par la lumière de la parole divine et de la foi divine, qui « luit dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à paraître et que l'étoile du matin se lève dans nos cœurs » (II PETR., I, 19). *Et si sensus deficit — ad firmandum cor sincerum* — sola fides *sufficit* (S. THOM.). C'est pour cela qu'au moment le plus auguste et le plus saint du sacrifice, l'Eucharistie est expressément appelée « le mystère de la foi » (*mysterium fidei*). Pour sortir victorieux des nombreuses difficultés qu'on ne saurait manquer de rencontrer dans l'étude attentive et dans l'exposi-

---

sima recessurus a suis corporali præsentia, volens nos jugiter memores esse *eximiæ suæ dilectionis* atque *amarissimæ passionis*, imo omnium, quæ pro nostra salute tam dignanter assumpsit, fecit ac pertulit, sacramentum corporis ac sanguinis sui instituit, panem convertens in corpus et vinum in sanguinem, sicque sub speciebus panis et vini escam dedit timentibus se, i. e. corpus et sanguinem dedit Apostolis et per eos ac successores eorum dari commisit universis fidelibus (DION. CARTUS., *in Ps.* CX, 4).

(1) Posuit tenebras, i. e. formas sacramentales, latibulum suum, quia sub illis in sacramento altaris Christus ineffabiliter occultatur (DION. CARTUS., *in Ps.* XVII, 13).

tion d'un mystère à la fois si profond et si sublime, la première condition, la condition indispensable est donc la foi, une foi très ferme (*fides stabilissima* — S. Bonav.), une foi courageuse (*fides animosa* — S. Thom.) (1). La grâce spéciale et la lumière surnaturelle nécessaires pour cela, le Père les accorde à ceux-là seulement (Joann., vi, 44. Matth., xi, 25) qui sont humbles d'esprit et de cœur et qui, humblement, réduisent leur esprit en servitude pour le soumettre joyeusement à la parole de Jésus-Christ (εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, *in obsequium Christi* — II Cor., x, 5). *Hoc caveatur, ut nostræ capacitatis intelligentia* totaliter *in Christi obsequium captivetur* (S. Bonav., iv, dist. 12, p. 1, a. 2, q. 1).

4. — Une des plus graves préoccupations des Pères du Concile de Trente fut d'exposer, sous la conduite spéciale de l'Esprit Saint, la véritable et antique doctrine des sacrements (*vera et antiqua doctrina*). Dès le début, ils furent remplis du désir d'extirper l'ivraie des hérésies et de toutes les erreurs que, sous des formes diverses, l'ennemi avait semée, à cette époque funeste, précisément en ce qui concerne le dogme de la sainte Eucharistie, parce que le Sauveur a laissé à son Église le sacrement de l'autel comme le symbole de l'unité et de la charité qui, dans son intention, doivent unir entre eux tous les chrétiens. Aussi le saint Concile expose-t-il sur ce point la saine et pure doctrine (*sana et sincera illa doctrina*) que l'Église catholique, instruite par Notre Seigneur Jésus-Christ et par ses Apôtres, et inspirée par l'Esprit Saint, a toujours conservée et conservera jusqu'à la fin des temps. Cette « doctrine ancienne, entière et parfaite sous tout rapport » (*vetus, absoluta et omni ex parte perfecta doctrina*), telle que le Concile de Trente l'a exposée dans les sessions 13[e], 21[e] et 22[e], nous servira donc de base et de guide dans les pages suivantes.

5. — Le « Catéchisme Romain » doit être regardé, ici, comme un commentaire très sûr et très autorisé des décisions dogmatiques et des enseignements du Concile (2). — Afin de pouvoir,

---

(1) Illa fides certior est, quæ apertius cognoscit et devotius acquiescit (S. Bonav., III, dist. 25, a. 2, q. 3).

(2) « Parmi les livres expressément destinés par les Pasteurs de l'Église pour l'enseignement des fidèles, il faut mettre au premier rang le Catéchisme du Concile de Trente. Composé, sur l'ordre du Concile, par les plus habiles théologiens, il a été non seulement approuvé par plusieurs Papes, mais recommandé aux pasteurs des âmes, dans l'univers entier, comme un guide très sûr pour l'instruction des fidèles, parce qu'il a, entre autres, l'avantage spécial de contenir une doctrine qui est la doctrine universelle de l'Église et qui est fort éloignée de tout danger d'erreur » (Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, iv, 248).

d'ailleurs, interroger d'un regard plus pénétrant l'abîme de ce mystère, que nul esprit créé ne saurait sonder complètement, nous prendrons ensuite pour guides saint Thomas et saint Bonaventure. Dans l'étude des mystères de nos autels, le Docteur angélique et le Docteur séraphique n'ont jamais été surpassés ni même égalés. Tous deux sont saints; tous deux sont Docteurs de l'Église; tous deux, en un siècle qui a été l'âge d'or de la théologie spéculative, brillent comme des astres éclatants. *Hi sunt duæ olivæ et duo candelabra in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiæ luce totam Ecclesiam collustrant* (SIXTUS V, 1588). Ils ont annoncé les œuvres de Dieu et ils ont compris ses merveilles: *Annuntiaverunt opera Dei et facta ejus intellexerunt* (Ps. LXIII, 10). Avec le regard pénétrant des esprits angéliques, ils ont interrogé le céleste mystère de l'Eucharistie; ils en ont découvert les ineffables merveilles et les richesses inépuisables, autant du moins qu'il est possible, ici-bas, à l'humaine faiblesse.

6. — Il faut, sans doute, se garder de vouloir sonder, par une recherche curieuse et inutile, la profondeur de ce mystère de notre foi; mais une humble et pieuse recherche de la vérité a, même ici, de précieux avantages (1). (Cfr. *Imit. Christi*, IV, 18). C'est en ce sens seulement qu'il faut entendre le mot, souvent cité, de Pierre Lombard. *Si quæris* modum *quo id fieri possit, breviter respondeo: « Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest »* (ALGER., *de sacr.*, I, 9 — IV, dist. 11, p. 1, c. 2). Le mystère de l'Eucharistie, qui produit l'humilité et la pureté du cœur, exige tout d'abord la docilité et la simplicité d'un enfant. *Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis* (Ps. CXVIII, 130). A ceux qui s'enorgueillissent de leur intelligence et de leur science, le trésor de la révélation reste fermé: la lumière de la sagesse céleste ne descend que dans un cœur humble.

7. — Notre sujet se divise naturellement en trois sections. L'Eucharistie, en effet, n'est point seulement un sacrement: elle est aussi le sacrifice de la Loi nouvelle. *Hoc sacramentum* simul *est* sacrificium *et* sacramentum; *sed rationem sacrificii habet, in quantum offertur, rationem autem sacramenti, in quan-*

---

(1) Quædam est perscrutatio *curiosa* et *animosa*, dum homo, proprio innitens ingenio, quærit divina comprehendere seu cognoscere ultra suæ capacitatis mensuram et ista *culpabilis* atque *vitanda* est. Alia vero est perscrutatio *pia* et *humilis*, dum homo, divino innitens subsidio, studet divina cognoscere, quatenus in Dei amore proficiat beatorumque contemplationi, quantum possibile est, appropinquet et hæc *bona* et *sancta* est (DION. CARTUS., *in Ps.* 118, 129).

tum sumitur (S. THOM., 3, q. 79, a. 5). — Ce qui donne à l'Eucharistie, et en tant que sacrement et en tant que sacrifice, son excellence singulière, c'est la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, la présence réelle de l'Homme-Dieu. Nous devons donc, tout d'abord, parler de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

PREMIÈRE SECTION

LA PRÉSENCE RÉELLE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE PAR LA TRANSSUBSTANTIATION DES ESPÈCES EUCHARISTIQUES.

Nous devons, ici, *a*) démontrer d'abord, en recourant aux sources de la foi, le fait de la présence réelle ; — puis, en nous attachant à la doctrine de l'Église, exposer plus en détail *b*) comment la présence sacramentelle de Jésus-Christ se réalise, et *c*) quel est le mode, quelles sont les propriétés de cette présence.

Ier ARTICLE

Réalité de la Présence eucharistique.

§ 2. — État de la question.

1. — La présence eucharistique et la transsubstantiation sont, incontestablement, parmi les vérités de la foi, les plus obscures pour l'intelligence humaine et les plus difficiles. *Credere, quod corpus Christi sit in altari, et quod panis convertatur in corpus Christi, hoc est* maximæ difficultatis *et in quo fides habet maximum meritum* (S. Bonav., III, dist. 25, a. 1, q. 1). — *Hoc inter cetera sacramenta est* dificillimum *ad credendum, imo inter cetera credibilia* (S. Bonav., IV, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1). — Mais

autant le dogme est obscur, autant l'affirmation divine est claire. *Testimonia tua* credibilia *facta sunt* nimis (Ps. xcii, 5). Relativement à ce mystère, les infaillibles témoignages de la révélation s'expriment avec une merveilleuse précision. Voilà pourquoi, durant les dix premiers siècles, le dogme de l'Eucharistie, malgré son insondable mystère, a paisiblement et sans être attaqué, dominé le christianisme. Ce n'est que depuis le XI[e] siècle, et surtout depuis le XVI[e], que l'Eucharistie, ce don incomparable de Dieu (*donum Dei excellentissimum* — S. Bonav.), est devenue « un signe de contradiction » pour la raison orgueilleuse d'hommes ingrats. Depuis lors, en effet, des hérétiques et des incrédules s'appuyant avec présomption sur l'humaine science (*Dei virtutem juxta modum naturalium rerum metientes — in divino mysterio legem naturæ sectantes* — Petr. Lomb.), et refusant de soumettre leur raison à Jésus-Christ et à la parole de Dieu, ont dépouillé le mystère eucharistique de sa sublimité et de son excellence pour faire du legs suprême du Seigneur un simple signe commémoratif, un souvenir purement naturel. *Opinio quorumdam fuit et error pessimus, quod Christus non esset in altari nisi* tantum *sicut* in signo *et dicitur* manducari, *quia* signum ejus *accipitur et manducatur.... Sed iste est* error pessimus *et contra* pietatem fidei, *quæ tantum sibi beneficium a Deo datum recognoscit et gratias agit, quod in carne sua et natura propria nobiscum sit* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 1). — Tous ces hérétiques (*umbratici* — Guitm. Avers.) réduisaient la Loi nouvelle, qui a la plénitude de la vérité et de la grâce, à n'être plus qu'une ombre vaine, une figure sans réalité du Testament ancien.

2. — A ces erreurs et à ces hérésies, le Concile de Trente a opposé le dogme antique de la présence réelle : il l'a établi, positivement et négativement, avec toute la clarté et toute la précision qu'on pouvait souhaiter. Après la consécration du pain et du vin, le très saint sacrement de l'Eucharistie contient, sous les espèces ou apparences de ces choses sensibles, le corps et le sang en même temps que l'âme et la divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ ; par conséquent Jésus-Christ tout entier est là véritablement (*vere*), réellement (*realiter*) et substantiellement (*substantialiter*). Dès lors, Jésus-Christ n'est point là seulement comme dans un signe, ou dans une image, ou en puissance (*non* tantummodo *ut in signo vel figura aut virtute*. — Cfr. Trid., sess. 13, cap. 1 et can. 1). — Il est dit ici, de la présence du Sauveur dans le sacrement de l'autel, que c'est une présence véritable, réelle et substantielle. Au fond, sans doute, ces trois expressions reviennent au même ; le Concile, cependant, les a réunies pour

répondre plus directement aux multiples erreurs des adversaires. La présence personnelle de Jésus-Christ constitue le privilège tout spécial de l'Eucharistie : il va sans dire, toutefois, que l'Eucharistie, en tant que sacrement, offre aussi un autre aspect symbolique, comme tous les autres sacrements. C'est pourquoi, ici, l'Église condamne simplement l'affirmation exclusive que dans l'Eucharistie le corps et le sang du Sauveur se trouvent seulement (*tantummodo*) en image ou en puissance.

a) Dans le sacrement de l'autel, Jésus-Christ est présent « véritablement » (*vere*), ou, d'après le langage ordinaire des Scolastiques du moyen âge, « selon la vérité » (*secundum veritatem*), et non point seulement comme dans un signe ou en figure (*sicut in signo vel secundum figuram* — S. Thom.). Ainsi est rejetée l'erreur qui, dans l'admirable sacrement de la Loi nouvelle, ne veut voir autre chose qu'une vaine image, qu'un symbole semblable à ceux de l'ancien Testament (la manne, l'agneau pascal). Ces ombres de la Loi ancienne devaient faire place à la vérité de la loi chrétienne. *Umbram fugat veritas* (S. Thom.). Ce que nous possédons, ce n'est pas seulement du pain et du vin destinés à signifier ou à figurer l'Homme-Dieu absent : nous avons le corps et le sang de Jésus-Christ présents dans toute leur vérité, bien que voilés encore sous les apparences symboliques des éléments eucharistiques (1). *Hoc sacramentum eo ipso quod sacramentum est, est signum et figura... Dicendum, quod illud signum habet veritatem conjunctam, unde non tantum est signum, sed* etiam *ratione conjuncti est* veritas (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1). « Dans le sacrement, dit l'éternelle Sagesse, vous m'avez devant vous et en vous, comme Dieu et comme homme, avec mon corps et mon âme, avec ma chair et mon sang, aussi réellement que ma Mère très pure m'a réellement porté dans ses bras et que je suis réellement dans le ciel, éternellement glorieux » (H. Suso).

b) La présence « réelle » (*præsentia realis*) est opposée, ici, à une présence qui serait simplement le résultat de la pensée ou de la foi. La présence eucharistique ne dépend nullement de la croyance et de la représentation subjective de celui qui reçoit le sacrement ; l'Homme-Dieu est là dans sa réalité objective ; et cette présence ne peut être réalisée que par la consécration

---

(1) In sancto et glorioso sacramento, innumerabilibus præclarissimis miraculis, gratiosissimis quoque supernaturalibus effectibus, experimentis ac sentimentis desuper comprobato ac confirmato, corpus et sanguis unigeniti Filii Dei *verissime* ac prorsus ineffabiliter ac incomprehensibiliter continetur (Dion. Cartus., iv, dist. 10).

valide du pain et du vin. Le sacrement eucharistique ne peut donc exister que là où se trouve le sacerdoce divinement institué. *Soli sacerdotes possunt conficere et si alii faciunt, nihil omnino faciunt* (S. Bonav., iv, dist. 13, a. 1, q. 2).

c) La présence véritable et réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie exige ou suppose nécessairement que l'Homme-Dieu réside parmi nous, substantiellement, dans sa nature divine et dans sa nature humaine (*sua substantia præsens nobis adsit* — Trid.), et non point seulement par sa vertu ou son action (*virtute*) comme dans les autres sacrements. *In aliis sacramentis Christus virtualiter per suos continetur effectus : in eucharistiæ autem sacramento vere* substantialiter *incomprehensibiliterque consistit* (Dion. Cartus., *Elem. theol.*, prop. 135).

3. — Aucune faculté créée ne peut, par les seules forces naturelles, atteindre jusqu'à la réalité de la présence sacramentelle : il faut, pour cela, la lumière surnaturelle de la foi qui s'appuie sur la parole de Dieu et sur son autorité dans la révélation. *Verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu neque intellectu deprehendi potest, sed* sola fide, *quæ auctoritati divinæ innititur* (S. Thom., 3, q. 75, a. 1). — Or la parole de Dieu, écrite dans nos saints livres ou transmise jusqu'à nous par la Tradition, est aussi claire que formelle sur ce point. Dans la Sainte Écriture nous avons, ici, les paroles de la promesse et celles de l'institution, ainsi que divers textes de saint Paul où il s'agit de la célébration de l'eucharistie et de la réception du sacrement de l'autel.

4. — Le sens littéral (*sensus litteralis*) de la Sainte Écriture peut être ou un sens propre (*sensus proprius*), — le sens naturel des mots eux-mêmes — ou un sens métaphorique, figuré (*sensus improprius, metaphoricus, translatus, tropicus, figuratus* — Cf. S. Thom., *in Galat.*, c. 4, l. 7). — *Sensus litteralis est duplex : alius simplex, qui consistit in proprietate verborum, alius figuratus, quo verba transferuntur a naturali significatione ad alienam* (Bellarm., *De verbo Dei*, l. 3, c. 3). — Quand faut-il donner à un mot son sens propre (1) ? quand faut-il le prendre au sens figuré ? Nous répondrons à cette question en rappelant un principe reçu par tous : on doit toujours présumer le sens propre, en droit et en fait, et, par conséquent, s'en tenir à ce sens propre tant qu'il n'est pas démontré que ce sens est impossible et, dès lors, inexact. Pour que le sens métaphorique ou figuré d'un mot soit justifié, il faut qu'il soit prouvé que ce sens est seul

(1) Le sens « propre » (*proprius*) est souvent appelé sens « verbal » ou « littéral ».

admissible ou qu'il est nécessaire. Évidemment cette règle s'applique aux paroles de la promesse et à celles de l'institution de l'Eucharistie. Si on les prend au sens propre — le seul légitime — elles expriment le dogme catholique de la présence réelle de Jésus-Christ ; et c'est précisément afin de pouvoir nier cette présence, que les hérétiques ont voulu donner à ces paroles un sens figuré, c'est-à-dire, dans l'espèce, une interprétation fausse. Toutes les règles de l'interprétation des textes, toutes les circonstances dont il faut tenir compte en pareil cas, montrent d'une manière irréfutable que l'interprétation figurée, donnée par nos adversaires, est fausse et absurde et que, par conséquent, on doit prendre les textes en question dans leur sens propre et naturel, comme le fait l'Église catholique. On le comprendra, dès maintenant, par les réflexions suivantes.

5. — Il s'agit, ici, non point des paroles d'un homme quelconque, mais des paroles de Jésus-Christ, qui est « la force et la sagesse de Dieu » (I Cor., I, 24). Jésus-Christ étant la Sagesse éternelle, les paroles dont il s'est servi pour promettre et pour instituer l'Eucharistie, ont sans doute été parfaitement appropriées à la circonstance ; en d'autres termes, elles ont été si claires et si précises que ses auditeurs ont pu et ont dû pouvoir les comprendre exactement. Or, ces paroles du Sauveur ne sont claires et précises qu'à la condition de les prendre ou de les comprendre en leur sens propre. Il s'ensuit que le sens propre de ces paroles, c'est-à-dire le sens que l'Église catholique leur donne, est le seul admissible, le seul exact. Si, au contraire, on veut leur donner une signification figurée, ces paroles semblent aussitôt obscures, énigmatiques, inintelligibles, par conséquent absolument indignes de la Sagesse divine. Il faut donc, sans hésitation, rejeter comme fausse une pareille interprétation.

Pourquoi s'efforce-t-on, en violant toutes les règles de l'herméneutique, de donner un sens figuré aux paroles si claires du Sauveur ? C'est, manifestement, à cause de la difficulté et de l'apparente impossibilité de la chose même dont il s'agit (1). C'est l'orgueil rationaliste, c'est l'incrédulité qui ne veut point se soumettre à la parole de Dieu. Que la chose elle-même dont il s'agit soit inconcevable, est-ce une raison pour s'écarter du sens propre, du sens si clair des mots, quand il est question des affirmations du Fils de Dieu, Vérité infaillible et infinie Puis-

---

(1) Inducuntur hæretici ad dissentiendum ex *multis difficultatibus,* quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi (Joann. 6) et Ecclesiæ durus iis apparet (S. Thom., *c. gent.,* IV, 62).

sance ? La possibilité du mystère est démontrée par la réalité même ou par le fait que ce mystère existe : existence attestée par la parole et par le témoignage de Dieu ; existence que, dès lors, la foi obéissante doit humblement accepter.

§ 3. — Les paroles de la promesse (JOANN., VI, 26-72).

1. — Un an avant sa Passion et sa mort, au temps de la Pâque et, vraisemblablement, un jour de sabbat, Jésus fit, dans la synagogne de Capharnaum, en présence d'un nombreux auditoire, un discours sublime, mystérieux, sur le pain du ciel, pain vivant et vivifiant. Il y avait là des gens du peuple, des juifs, des disciples et des Apôtres. Il faut tenir compte de ces circonstances, si l'on veut bien saisir toute la portée de l'entretien. Ce discours révèle par anticipation l'institution, la nécessité. la réception, comme la nature et les effets de l'Eucharistie qui est le vrai pain du ciel, le véritable pain vivant. L'histoire même de l'Eucharistie et l'accueil qu'elle devait rencontrer au cours des siècles se révèlent dans l'attitude diverse des auditeurs : d'un côté, la contradiction, la négation, l'apostasie ; de l'autre, la foi humble, l'hommage de l'amour. Que ce discours — du moins dans sa seconde moitié — doive être entendu de l'Eucharistie, qu'il renferme la doctrine catholique du sacrement de l'Eucharistie, cela est théologiquement certain : l'interprétation traditionnelle ou ecclésiastique ne laisse aucun doute à ce sujet.

2. — Dans cet entretien on peut distinguer une introduction (v. 25-34), la thèse elle-même (v. 35) et deux parties du discours. D'abord, en effet (v. 36-47), Jésus se donne comme le pain du ciel, d'une manière générale, comme le pain dont on se nourrit par la foi en lui comme à l'Envoyé de Dieu et au Fils de Dieu ; puis, il annonce (v. 48-59), d'une manière toute spéciale, le pain céleste de l'Eucharistie auquel les hommes doivent participer en le recevant avec foi par une manducation réelle.

Très opportunément, le Sauveur rattache son discours au miracle de la multiplication des pains, qui avait eu lieu peu de temps auparavant et qui devait, lui aussi, figurer et annoncer l'Eucharistie. « *Ego sum panis vitæ* » — « Je suis le pain de vie ». le pain vivant et vivifiant. Telle est la thèse, la pensée fondamentale que Jésus développe en termes magnifiques. Peu à peu, par degrés, le Sauveur se révèle et découvre de lui-même

ce qu'il est, jusqu'à ce que le discours atteigne en quelque sorte son apogée, et que le mystère de l'Eucharistie soit annoncé et affirmé avec une invincible clarté.

3. — Après le miracle de la multiplication des pains, après le miracle de Jésus marchant sur les eaux pour rejoindre ses disciples, la foule avait cherché le Sauveur pour recevoir de lui, encore une fois, le pain miraculeux, pour être rassasiée de ce pain matériel. Jésus devina cette intention; il en prit occasion pour élever l'esprit et le cœur de cette multitude à des pensées plus nobles, à des désirs célestes. *Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam æternam* (vi, 27). Ce n'est point d'une nourriture passagère et terrestre qu'ils doivent se préoccuper, mais d'une nourriture céleste et impérissable, qui demeure toujours et qui donne à l'âme une vie éternelle. Cette nourriture, le Fils de l'homme, que le Père a marqué de son sceau et dont il a confirmé la mission par les miracles, la donnera plus tard (*dabit*, δώσει — vi, 27). Quelle est cette nourriture surnaturelle, nous l'apprenons lorsque Jésus la désigne clairement en ces termes: « Le pain (= la nourriture) que je donnerai (*dabo*, δώσω), c'est ma chair pour le salut du monde » (vi, 52). En effet, il a été interrompu dans son discours par ses auditeurs et il a dû démontrer longuement quelle est l'indispensable condition pour recevoir le pain vivant qu'il leur promet. Des rapports intimes qui existent entre l'Incarnation et l'Eucharistie, il s'ensuit que, pour recevoir avec foi et avec fruit, le pain céleste de l'Eucharistie, il faut tout d'abord croire surnaturellement que Jésus est le Messie, et le Fils de Dieu. Cette nécessité de la foi en Jésus-Christ, les faveurs et les récompenses attachées à cette foi que le Sauveur appelle « l'œuvre de Dieu » (vi, 29) et qui ne peut se réaliser que sous l'inspiration et par les attraits de la grâce divine, Jésus les explique en un langage figuré, mais toujours facile à comprendre. Quand il affirme avec tant de clarté et de précision qu'il faut croire en lui et à sa mission céleste, les Juifs murmurent (1) (*murmurabant Judæi* — vi, 41); en dépit des miracles dont ils ont été les témoins, ils ne veulent pas croire en Jésus. *Non hoc credebat aliquis, nisi qui volebat et quem illuminatio fidei adjuvabat* (S. Bonav, iii, dist. 24, a. 2, q. 1) — « En vérité, en vérité, je vous dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle » (vi, 47). C'est par cette solennelle affirmation que Jésus conclut la première partie de son discours, c'est-à-dire la partie où il se donne comme

---

(1) De nulla re magis Dominum offendisse ille populus dictus est, quam *contra Deum murmurando* (S. Aug., *in Joann.*, tr. 26, n. 11).

étant lui-même, dans son œuvre rédemptrice et avec ses grâces de salut, le pain céleste pour tous ceux qui viennent à lui et qui s'attachent à lui par la foi.

4. — Après cette conclusion préliminaire, le Sauveur revient à son point de départ et à son sujet proprement dit, en répétant encore une fois la thèse de tout le discours: « Je suis le pain de vie » (vi, 48). Alors commence une deuxième partie où il est question expressément du pain de vie de l'Eucharistie. Malgré l'incrédulité des Juifs qui murmurent, Jésus continue de se révéler toujours davantage : il découvre maintenant un mystère plus inconcevable et il met ainsi à l'épreuve la foi de ses auditeurs : une crise va se produire, les esprits seront divisés. Le progrès dans la révélation faite par le Sauveur consiste en ceci, qu'il annonce à présent le mystère de l'Eucharistie et qu'il exige non plus simplement la foi, mais la participation effective au pain céleste de l'Eucharistie par une manducation réelle. Que, dans la suite du discours, il ne s'agisse plus seulement d'une « manducation spirituelle » par la foi, mais d'une « manducation réelle » (*manducatio oralis*) en mangeant et en buvant le corps et le sang de Jésus-Christ substantiellement présents dans l'Eucharistie, on n'en saurait douter raisonnablement dès là qu'il est constant que les paroles du Sauveur doivent être prises non pas au sens figuré, mais au sens propre. Or, cette preuve n'est point difficile à faire, pour peu que l'on étudie le texte même du discours, et que l'on observe l'attitude de Jésus et celle de ses divers auditeurs.

a) Le Sauveur emploie, ici, une manière de s'exprimer tout autre que celle dont il s'est servi dans la première partie. Tout à l'heure il ne parlait que de la foi, il ne réclamait que la foi : maintenant, il parle sans cesse de manger le pain qu'il promet, de manger sa chair, de boire son sang. Ces expressions, répétées tant de fois et avec tant d'insistance, ne peuvent être comprises qu'en leur sens naturel et immédiat qui désigne une réception, une manducation réelle, quoique d'ailleurs sacramentelle, c'est-à-dire merveilleuse et mystérieuse, du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie (*sumptio realis, sacramentalis*). — En outre, le Sauveur parle toujours d'un pain de vie qu'il donnera lui même un jour, tandis que jusqu'ici il a été question d'un pain céleste que le Père a déjà donné au monde.

b) La manne est, dans l'Ancien Testament, une figure du sacrement de l'autel. A raison de son origine toute céleste, à cause de sa signification typique, l'Apôtre la nomme un « aliment spirituel » (βρῶμα πνευματικόν, *esca spiritalis* — I Cor., x, 3). A cette figure et à ce type, Jésus oppose maintenant le pain

qu'il promet comme le véritable pain du ciel, le pain eucharistique, le pain de vie — et cela, à trois reprises. Entre la vertu et l'efficacité de « l'image » et celles de la « réalité », il y a, ici, une incommensurable distance. La manne ne pouvait entretenir que la vie du corps, et pour peu de temps : le véritable pain de l'Eucharistie devient pour celui qui le reçoit dignement, la source de la vie surnaturelle pour l'âme et pour le corps, pour le temps et pour l'éternité. *Qui manducat* (ὁ τρώγων) *hunc panem, vivet in æternum* (VI, 59). « Celui qui (à la différence de la manne) mange ce pain (promis par Jésus), vivra éternellement ». Or, cette opposition marquée entre la figure et la réalité exige incontestablement que, de part et d'autre, il s'agisse de la manducation réelle d'une nourriture réelle.

c) Le Sauveur révèle très expressément le grand mystère auquel les paroles et les merveilles précédentes devaient préparer: c'est le mystère de l'Eucharistie, fruit précieux du sacrifice sanglant et du sacrifice non sanglant de Jésus-Christ. Panis, *quem ego dabo*, caro mea est *pro mundi vita* (VI, 52). Ici, la mystérieuse nourriture promise par Jésus est désignée avec une clarté qui ne laisse aucun doute, comme étant le véritable corps de Jésus-Christ donné pour la rédemption de l'humanité, c'est-à-dire immolé sur la croix et sur l'autel. *Esus sacramentalis ligni vitæ post istius ligni nativitatem et fructum conveniebat. Est enim ejus manducatio secundum etiam* assumptam humanitatem, *quam exposuit pro nobis in pretium et nunc exponit in cibum* (JOANN., VI, 52 — S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, a. 2, q. 1). — Les Juifs prirent ces paroles au sens propre ; ils comprirent, et avec raison en cela, qu'il s'agissait de manger réellement la chair véritable de Jésus-Christ ; mais, au lieu de se soumettre avec foi et avec humilité aux paroles du divin Thaumaturge, ils se représentent faussement une manducation de la chair (σαρκοφαγία) au sens grossier du mot, et, avec mépris, avec dédain, ils interrogent sceptiquement : « Comment celui-ci (οὗτος, *hic*) peut-il nous donner sa chair à manger »? Parce qu'ils ne voulaient pas croire, ils disputaient entre eux (ἐμάχοντο, *litigabant*). Ce « Comment ? » (τὸ πῶς) est ici la parole de l'incrédulité ; et, plus tard, les hérétiques l'ont répétée à l'exemple des Juifs. La réponse du Sauveur à cette question, est l'affirmation la plus expresse, la confirmation la plus précise du fait même dont les Juifs doutaient ou qu'ils niaient. Solennellement (ἀμήν), menaçant tout à la fois et promettant, Jésus déclare que, pour conserver la vie surnaturelle, il est nécessaire de manger réellement sa chair et de boire son sang. Et trois fois, il parle non point seulement de manger sa chair, mais encore de boire son sang, parce que le

corps et le sang sont séparés dans le sacrifice et que l'Eucharistie est un véritable sacrifice.

Cujus corpus sanctissimum
In ara crucis torridum,
Cruore ejus roseo
Gustando vivimus Deo.

Dans le feu de la douleur, dans les ardeurs de la charité la chair de l'Agneau de Dieu immolé pour notre salut a été préparée pour le festin du sacrifice: cette chair nous la mangeons avec « son sang empourpré », afin de vivre de Dieu et pour Dieu. — La raison qui rend nécessaire cette manducation réelle, c'est que la chair du Sauveur est « vraiment « (ἀληθῶς, *vere*), c'est-à-dire non point métaphoriquement, mais au sens propre du mot, une « nourriture » (*cibus*) et que son sang est « véritablement » un « breuvage » (*potus*), qu'il nous est offert sous la forme d'un breuvage proprement dit et qu'il en produit les effets. *Hoc ait Salvator ad insinuandum, quod caro sua sit vere et substantialiter sub specie panis veraciterque sumatur a communicante: sanguis quoque ipsius vere sub specie vini contineatur et recipiatur* (Dion. Cartus., *in Joann.* vi, 56). — Loin donc d'atténuer la parole qu'il avait dite d'abord et qui avait provoqué les murmures des Juifs, loin de donner à cette parole un sens figuré, Jésus prévient, par ces explications précises, toute tentative de recourir à une interprétation métaphorique. Les paroles du Sauveur ne pouvaient et ne peuvent être comprises qu'en leur sens propre. Le seul sens figuré auquel ses auditeurs pouvaient s'arrêter est, ici, écarté comme absurde et impossible. « Manger ou dévorer la chair de quelqu'un » c'était là, chez les Orientaux, une expression figurée qui rappelle la manière cruelle dont les animaux carnassiers traitent leurs victimes; elle ne s'employait qu'en un sens défavorable et signifiait s'acharner après quelqu'un, le calomnier, l'outrager (Ps. xxvi, 2. Job., xix, 22); jamais elle n'avait un sens favorable, par exemple croire en quelqu'un. Il est donc impossible de donner aux paroles dont le Sauveur se sert ici, une signification figurée, désignant l'appropriation que le fidèle se fait, par la foi, des mérites acquis par la mort de Jésus-Christ.

d) Lorsque le Sauveur eut aussi expressément et avec tant de clarté confirmé ses premières paroles et sa promesse (vi, 51-59), « plusieurs de ses disciples » eux-mêmes (*multi ex discipulis ejus*) se scandalisèrent et murmurèrent; ils manifestèrent leurs mauvaises dispositions en se disant les uns aux autres: *Durus* (σκληρός) *est hic sermo et quis potest eum audire?* (vi, 61). A ces « disciples », les expressions du Sauveur parlant de « manger

sa chair » et de « boire son sang », paraissent « dures », c'est-à-dire choquantes, intolérables, absurdes; il est impossible de les « entendre », bien loin de les croire. Et cependant Jésus ne retranche pas un iota de ce qu'il a dit; mais, pour confirmer la vérité de ses paroles, il en appelle à sa divinité, et à sa glorification future par son Ascension (VI, 61-63). Ces disciples ne purent supporter l'épreuve mise à leur foi (VI, 65) : ils se retirèrent de la suite du Sauveur et ils évitèrent désormais toute relation avec lui (VI, 67).

5. — La chair et le sang du Fils de l'homme devaient devenir véritablement un aliment et un breuvage pour les fidèles, — voilà ce que Jésus a enseigné dans la synagogue de Capharnaüm : mystère inconcevable, pour lequel il réclamait de ses auditeurs une foi simple et humble. Quant au mode surnaturel et sacramentel de cette manducation, le Sauveur ne pouvait ni ne voulait encore, devant des auditeurs aussi peu disposés, le préciser expressément : il s'est borné à l'insinuer, pour prévenir ou corriger l'interprétation grossière donnée à ses paroles par un grand nombre de ceux qui l'écoutaient. Le caractère mystérieux du banquet eucharistique est déjà indiqué par cette phrase : « Celui qui me (*me*) mange, vivra par moi » (VI, 58). Il condescend ensuite à déclarer que le sujet dont il a parlé appartient à l'ordre surnaturel et que, par conséquent, il faut entendre son discours spirituellement, à la lumière de la foi; que ces choses ne relèvent point de l'ordre naturel, qu'il ne faut point en juger selon les sens ni selon la chair (VI, 64). L'élément surnaturel est en ceci que la Divinité communique à la chair une vertu vivifiante (*Spiritus est qui vivificat*), parce que la chair ou l'humaine nature ne saurait, en elle-même et sans la Divinité, avoir cette efficacité (*caro non prodest quicquam*) (1). Les paroles que le Sauveur a dites sont « esprit et vie » (*spiritus et vita*); reçues et comprises au sens surnaturel et spirituel, elles produisent la vie éternelle (VI, 69) (2). — En tout cas, par cette explication com-

---

(1) D'après l'Apôtre, le sang du Sauveur répandu pour notre rédemption doit sa vertu d'expier le péché à l'union avec « l'Esprit éternel » (πνεῦμα αἰώνιον), à l'union avec la nature et la personne divine à qui l'éternité appartient (Hebr., IX, 14). Quemadmodum caro Christi per se non est cibus animæ, in se tamen est cibus ex unione ipsius ad divinam naturam, sic et passio Christi, etsi non habeat potentiam justificandi, in quantum est passio corporalis, habet tamen, in quantum a voluntate optima procedebat ejus tolerantia et habebat fieri circa personam dignissimam, quæ est omnis justitiæ et sanctitatis principium et causa (S. BONAV., III, dist. 19, a. 1, q. 1).

(2) Cf. S. AUG., *in Ps.* LXVIII, n. 9.

plémentaire, Jésus n'a point voulu réduire à un simple langage figuré les expressions si claires dont il s'était servi en parlant d'une manducation réelle de son corps et de son sang : il a voulu seulement rejeter comme fausse et comme « ne servant de rien » l'interprétation grossière donnée par nombre de ses auditeurs (1).

6. — Que Jésus, dans la dernière partie de son discours, n'ait point employé un langage figuré, mais que ses paroles doivent être comprises en leur sens propre (verbal, littéral), on s'en convaincra mieux encore si l'on considère sa conduite à l'égard de ses auditeurs. Tous ceux qui étaient présents (Juifs, disciples, apôtres) ont entendu les paroles du Sauveur en leur sens obvie ; ils ont compris qu'il parlait de manger réellement sa chair véritable, de boire son véritable sang. Parce qu'ils ont compris ainsi, les Juifs ont manifesté leur incrédulité ; les disciples se retirent de leur divin Maître, les Apôtres sont affermis dans la foi et s'attachent plus résolument à la suite du Sauveur. Si, en comprenant ainsi, ses auditeurs étaient dans l'erreur, Jésus, dans sa bonté et suivant sa manière habituelle d'enseigner, n'aurait point manqué de faire cesser un malentendu à la fois si funeste et si inévitable : il aurait déclaré simplement qu'il fallait voir dans ses paroles une métaphore, qu'il ne réclamait ici que la foi à sa mission divine et à son sacrifice sur la croix. Puis donc qu'il n'ajoute pas cette explication qui aurait modifié le sens des paroles précédentes, il atteste ainsi que ses auditeurs ne se sont point trompés en prenant son discours au sens propre. Mais, en tant que, par leur propre faute, ils se font une idée fausse du banquet qu'il leur promet, il a soin d'ajouter des explications en rapport avec les circonstances. Ce

---

(1) Non contra Ecclesiæ traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur : « *Verba, quæ ego locutus sum, spiritus et vita sunt* » (6, 64). Non enim per hoc dedit intelligere, quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda *carnaliter*, ut sc. sicut alii cibi carnales in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia *quodam spirituali modo* sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium (S. Thom., *c. gent.*, IV, 68). — Verba, quæ ego locutus sum vobis (de corpore et sanguine meo), *spiritus* et *vita* sunt, i. e. spiritualem intellectum requirunt quantum ad modum intelligendi sicque vivificant mentem per gratiam et sapientiæ lucem. Corpus quippe Christi est in sacramento per modum incorporalem ac indivisibilem, quoniam non est ibi sicut in loco vel per propriam dimensionem, sed per dimensionem panis, quamvis propriæ dimensiones ejus sint ibi concomitanter, sicut cetera quædam accidentia Christi, quia non minus splendet in manibus sacerdotis, quam in throno majestatis (Dion. Cartus., *in Joann.*, VI, 64).

qui manquait aux Juifs et aux disciples, c'était la foi, condition nécessaire (VI, 65). En dépit des contradictions manifestées à haute voix, en dépit des murmures, Jésus se contente donc d'exiger qu'on accepte avec humilité et avec foi ses paroles dans ce sens propre, si clair tout ensemble et si mystérieux, qu'on leur a donné à bon droit. A cette heure décisive où nombre de disciples s'éloignent, le Sauveur insiste tellement sur la nécessité de cette foi qu'il est résolu à laisser ses Apôtres eux-mêmes l'abandonner (VI, 68). « Et vous, ne voulez-vous point aussi me quitter » ? leur demande-t-il, mettant ainsi leur foi à l'épreuve. Les Apôtres, à l'exception de Judas, n'hésitèrent point. La question adressée à tous donna à Pierre, toujours plein d'ardeur, l'occasion de faire au nom du Collège apostolique et en présence de la foule, une humble et magnifique profession de foi en la divinité de Jésus de la bouche de qui ils venaient d'entendre « les paroles de la vie éternelle » (VI, 69).

7. — La concordance intime qui se révèle entre ce discours et les paroles mêmes de l'institution est une nouvelle preuve qu'il s'agit ici de l'Eucharistie. — C'était la coutume du Sauveur d'indiquer d'avance les principaux faits de l'œuvre qu'il venait accomplir par la Rédemption : il prépare les siens, par exemple, à sa Passion et à sa mort, à sa Résurrection et à son Ascension, à la mission de l'Esprit Saint, à la primauté de Pierre : il est donc juste d'admettre qu'il les a préparés aussi au plus grand de tous les mystères, non pas seulement par le miracle de la multiplication des pains, mais encore par une promesse, par des enseignements positifs. — Saint Jean suppose que les Évangiles sypnotiques sont connus ; il se propose, entre autres buts, de compléter leur récit. Il l'a fait pour le Baptême (JOANN., III, 3, 7) ; il le fait ici pour l'Eucharistie ; saint Jean nous rapporte le discours du Sauveur sur l'essence, l'efficacité et la nécessité de ce sacrement. — Enfin, il n'est certainement pas vraisemblable que « le disciple que Jésus aimait » (JOANN., XIII, 23), ait passé complètement sous silence le « sacrement de la charité » ; or, on ne trouverait, dans tout l'Évangile de saint Jean, aucune mention expresse du mystère eucharistique, si le discours du Sauveur sur « le pain de vie » ne devait être compris de l'Eucharistie.

§ 4. — Les paroles de l'institution (MATTH., XXVI, 26-29. MARC., XIV, 22-25. I COR., XI, 23-25. LUC., XXII, 19-20).

1. — Le miracle de la multiplication des pains et la mys-

térieuse promesse du véritable pain de vie, qu'il faut placer à l'époque de la troisième Pâque, annonçaient et préparaient l'institution de l'Eucharistie qui devait avoir lieu à la quatrième Pâque. Cette institution elle-même n'est point racontée par saint Jean, parce que, à l'époque où il écrivit son Évangile, il en existait déjà quatre récits et que la célébration de l'Eucharistie, partout en usage, était connue de tous les chrétiens. Toutefois, saint Jean l'indique en quelques mots, pleins d'un sens profond, lorsqu'il fait remarquer expressément que Jésus, sur le point de quitter les siens qui étaient dans le monde, leur donna une preuve extrême de son amour et de sa toute-puissance (JOANN., XIII, 1, 3). En racontant avec détail la promesse du pain céleste de l'Eucharistie, le disciple que Jésus aimait nous a laissé du quadruple récit de l'institution un complément d'une valeur inappréciable : il projette sur ce récit un jour merveilleux. Promesse et réalisation de la promesse s'éclairent naturellement et permettent de comprendre mieux le divin mystère.

Par ce discours de la promesse, Jésus avait un an auparavant — qu'on nous passe l'expression — commencé pour ses Apôtres l'instruction préparatoire à la première communion ; il leur en rappela fréquemment le souvenir et compléta ses enseignements. En tout cas, les Apôtres n'avaient point oublié ce discours mémorable et ils étaient ainsi suffisamment préparés à faire leur première communion pendant la dernière Cène.

2. — Trois évangélistes et l'apôtre saint Paul ont raconté de quelle manière l'Eucharistie fut instituée. Il va de soi que, rerativement aux faits, ces quatre récits présentent une harmonie parfaite. Ils s'accordent même dans les expressions, si l'on prend d'une part saint Matthieu et saint Marc, et, d'autre part, saint Paul et saint Luc. Tandis que saint Matthieu raconte ce qu'il a vu lui-même et que saint Marc reproduit le récit d'un autre témoin oculaire et auriculaire — Pierre, le prince des Apôtres — saint Paul et saint Luc, qui, ici, dépend de lui, nous transmettent une révélation faite directement par le Sauveur, après son Ascension, à l'Apôtre des nations (I COR., XI, 23. GALAT., I, 12). Ainsi, en faisant même abstraction de l'inspiration, les traits caractéristiques de ces deux groupes ne contribuent pas peu à attester la vérité et la réalité du mystère eucharistique. — Enfin nous avons en quelque sorte un cinquième témoignage dans le texte liturgique du Missel romain : ce n'est pas simplement une reproduction ou une fusion des textes de l'Écriture ; il dérive de la tradition apostolique et fut fixé de bonne heure par la pratique, indépendamment des textes scripturaires.

3. — En rapprochant et en étudiant ces divers récits, on peut se représenter de la manière suivante la première célébration et l'institution du mystère de nos autels.

C'était la nuit à jamais mémorable dans laquelle le Sauveur devait être livré à sa cruelle Passion et à la mort, par la plus noire ingratitude et par la plus perfide trahison (I Cor., xi, 23). La charité du Cœur de Jésus s'élève à son apogée. Il avait désiré ardemment célébrer, avant sa Passion sanglante, cette dernière Pâque avec ses disciples (Luc., xxii, 15). A la Pâque ancienne, qui n'était qu'une figure, succédait la Pâque nouvelle, le festin de l'Eucharistie. Le Sauveur consacra le pain et le calice, immédiatement l'un après l'autre, c'est-à-dire sans interruption ni pause. Au point de vue de l'exégèse, rien ne s'oppose même à cette opinion fondée sur des raisons dogmatiques, que la communion des Apôtres eut lieu sous les deux espèces après la double consécration, c'est-à-dire après l'oblation du sacrifice. La sainte communion est le festin du sacrifice, une participation au sacrifice accompli ; or le sacrifice eucharistique s'achève avec la consécration du second élément, lorsque les deux espèces consacrées sont simultanément présentes sur l'autel. Cette succession immédiate des deux consécrations, toujours et partout pratiquée dans l'Église, tous les chrétiens la connaissaient par la célébration de l'Eucharistie : les hagiographes pouvaient donc se contenter de résumer brièvement, d'abord tout ce qui a trait à l'une des espèces, puis tout ce qui se rapporte à l'autre (1).

D'après les divers récits de l'Écriture, la célébration de l'institution de l'Eucharistie coïncide avec la Pâque mosaïque, avec le repas rituel de la Pâque ou suit ce repas. Les deux façons de parler sont exactes et désignent un même moment. En effet, tandis que les disciples étaient encore à table (*manducantibus illis, cœnantibus iis*, ἐσθιόντων αὐτῶν), mais après qu'ils avaient déjà consommé ou achevé la Pâque légale (μετὰ τὸ δειπνῆσαι, *postquam cœnatum est*), Jésus prit l'un des pains de froment sans levain (ἔλαβεν ἄρτον), le bénit en rendant grâces (εὐλογήσας, εὐχαριστήσας, *gratias agens benedixit*), le rompit et le présenta à ses disciples en disant : « Prenez et mangez — ceci est mon corps qui sera brisé ou livré pour vous ». De la même manière il prit aussi la coupe (τὸ ποτήριον, la quatrième ou dernière coupe), la bénit en rendant grâces et la présenta à ses disciples en disant :

(1) Cfr. Bickell, *Messe und Pascha*, p. 85. — Holzhammer, *Handbuch der Bibl. Gesch.*, ii (4 Aufl.) 350. — *Ephemer. Liturg.*, vi (Rom. 1892), 141-145.

« Buvez en tous — car ceci est mon sang de la nouvelle alliance qui sera versé pour beaucoup pour la rémission des péchés ». Tel est, dans sa brièveté et sa simplicité, le récit que la Sainte Écriture nous fait des ineffables merveilles accomplies à cette heure solennelle où le Sauveur allait quitter les siens.

4. — En instituant l'Eucharistie, le Sauveur a, en toute vérité, réellement et substantiellement, donné aux Apôtres sa chair et son sang comme une nourriture et comme un breuvage : il s'est donné lui-même comme leur aliment céleste. *Cibum turbæ duodenæ — se dat suis manibus* (S. Thom.) (1). En tout cas, il est impossible d'exprimer le dogme de la présence réelle de Jésus-Christ plus clairement et plus expressément (2), que par ces simples paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps — ceci est mon sang ». Par la bouche de ses prêtres, il continue de répéter les mêmes paroles : et ainsi la célébration de l'Eucharistie instituée alors, se renouvelle et se renouvellera sans interruption dans l'Église, jusqu'à ce que le Seigneur revienne à la fin des temps (Luc., xxii, 19. 1 Cor., xi, 26). *Christus est in sacramento altaris secundum* veritatem, *quia dixit : « Hoc est corpus meum » ; ergo si mentiri non potuit, quod demonstravit fuit corpus suum, et dedit illum ritum, secundum quem ipse confecit : ergo quum modo conficitur secundum illum ritum*, verum corpus Christi est in altari (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 1).

Il est incontestable que nous avons, dans la dernière Cène, la réalisation de la promesse faite par Jésus, un an auparavant, en ces termes : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... car ma chair est véritablement une nourriture, et mon sang est véritablement un breuvage » (Joann., iv, 52, 55, 56). Maintenant comme alors, les Apôtres ont pris les paroles du Sauveur en leur sens propre, si clair et si précis ; ils les ont reçues avec une foi humble, avec la simplicité des enfants. C'est en ce même sens, qui s'impose à tout lecteur impartial, que les paroles de l'institution ont été entendues unanimement durant

---

(1) Propriis manibus *seipsum* dedit iis in cibum mentis, quia sub specie panis ratione conversionis ipsius panis in corpus Christi, fuit corpus illud dignissimum, concomitanter vero sanguis ipsius, anima quoque et Verbi persona sicque *totus* Christus (Dion. Cartus., *l. c.*).

(2) Res cujusvis hominis errore non occupati judicio relinquatur, si Christus voluit dicere, se dare verum corpus et sanguinem suum, utrum clarius, apertius, explicatius, distinctius dicere potuisset, quam dixit : « Hoc est corpus meum » et « Hic est sanguis meus » ? Cur ergo quod clarissime dictum est, ne credere cogamur, figuris obscuramus ? (Maldon., *in Matth.* xxvi, 26).

les dix premiers siècles, dans l'Église et hors de l'Église catholique. Le dogme de la présence réelle fut attaqué pour la première fois au XIe siècle, par Bérenger de Tours († 1088). Cet hérétique tenta, par ses sophismes, de réduire la parole divine à une simple métaphore : Ceci signifie mon corps ; ce pain est un signe de mon corps (1). A partir du XVIe siècle, l'erreur se propagea. Nous retrouvons ici le même spectacle affligeant que nous avons constaté lorsque le Sauveur annonce et promet la sainte Eucharistie. L'orgueil de l'homme enflé par une fausse science refuse d'accepter, librement et avec foi, la parole du Seigneur, parole si claire en elle-même, quoique si mystérieuse en réalité. Ainsi, le précieux testament de Jésus quittant notre terre est perdu pour une foule de chrétiens.

En vue, surtout, d'affermir dans les cœurs une foi pleine d'allégresse dans le très saint Sacrement, nous devons rappeler ici, brièvement, certains faits et certaines réflexions qui prouvent jusqu'à l'évidence qu'on ne saurait donner un sens figuré aux paroles de l'institution, tandis que le sens reconnu par l'Église catholique est le seul légitime, et par conséquent le seul admissible.

5. — Le Concile de Trente a formellement et expressément défini que les paroles de l'institution de l'Eucharistie doivent être prises en leur sens propre et le plus obvie (*propria et apertissima significatio*), dans lequel les Pères les ont entendues. Ces paroles sont tellement « précises et tellement claires » (*diserta ac perspicua*) qu'il faut une audace impie pour les violenter et les ramener arbitrairement à une métaphore ou à une figure pour nier la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ (*ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur*). Cette indigne violence faite aux saintes paroles du Sauveur est en contradiction flagrante avec le sentiment universel de l'Église (*contra universum Ecclesiæ sensum*), avec la croyance des Pères et de tous ceux qui nous ont précédés dans la foi et qui ont toujours très ouverte-

(1) Impletur hic, quod Dominus dixit : « Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus » (JOANN., VI, 56). Sicut autem Christo proferente hæc verba quidam discipulorum turbati sunt dicentes : « Durus est hic sermo et quis potest eum audire ? » (JOANN., VI, 61), ita et contra doctrinam Ecclesiæ insurrexerunt hæretici veritatem hujus negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non *realiter* esse corpus et sanguinem Christi, sed *significative* tantum, ut sic intelligatur quod Christus dixit demonstrato pane : « Hoc est corpus meum », ac si diceret : « Hoc est signum vel figura corporis mei »... Et ad hunc intellectum referunt, quicquid in Scripturis invenitur *similiter* dici (S. THOM., *c. gent.*, IV, 62).

ment (*apertissime*) reconnu et professé que le Seigneur, dans la dernière Cène, a donné à ses apôtres son propre corps et son propre sang. Avec une légitime indignation l'Église condamne ces chimères comme des inventions sataniques (*commenta velut satanica*) et toujours, avec les sentiments de la plus vive reconnaissance (*grato semper et memore animo*), elle reconnaît et adore, dans l'Eucharistie, le bienfait le plus excellent de Jésus-Christ (*præstantissimum Christi beneficium* — Cfr. Trid., sess. 13, cap. 1).

6. — Pour prévenir tout doute et toute hésitation chez les fidèles, les Pères en appellent toujours à la clarté et à la vérité des paroles du Sauveur. Ils insistent sur la nécessité, sur la convenance d'une foi simple et humble à l'insondable mystère de la présence réelle, en attestant l'infinie véracité et la toute-puissance de Celui qui a prononcé ces paroles. Parfois, ils condamnent expressément le sens figuré : « Ne doutez point de la vérité de cette parole que le Christ a dite expressément (ἐναργῶς): « Ceci est mon corps » et « Ceci est mon sang ». Recevez-la avec foi (ἐν πίστει) : puisqu'il est la Vérité, il ne ment ni ne trompe » (οὐ ψεύδεται — Cyrill. Alex., *in Luc.*, xxii, 21). — « Puisque le Seigneur lui-même l'affirme et dit de ce pain : « Ceci est mon corps », qui donc oserait douter? Et puisque lui-même nous l'assure et dit : « Ceci est mon sang », qui pourrait hésiter et dire que ce n'est point son sang ? » (Cyrill. Hier., *Mystag. Catech.*, iv). — « Nous savons que la parole de Dieu est vraie, qu'elle est efficace et toute-puissante. Le pain et le vin ne sont donc pas une simple figure (τυπος) du corps et du sang de Jésus-Christ (loin de nous cette pensée !) ; ils sont le corps et le sang mêmes du Seigneur (αὐτὸ τὸ σῶμα), puisque le Seigneur a dit : « Ceci est mon corps » et non pas « la figure de mon corps », et « Ceci est mon sang » et non pas « la figure de mon sang » (Joann. Damasc., *de fid. orthod.*, vi, 13).

7. — Les quatre hagiographes qui, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, nous ont conservé les paroles du Sauveur, les ont évidemment prises en leur sens propre et obvie et ils ont manifestement voulu que leurs lecteurs leur donnassent le même sens. C'est ce qui ressort de leur récit lui-même. Ils rapportent ces paroles simplement, sans y ajouter le moindre commentaire, procédé qui suppose que ces paroles sont claires et doivent être entendues en leur sens immédiat et originel. Si elles ont un sens figuré, alors, de l'aveu même des adversaires, elles seraient obscures et énigmatiques ; et, en pareil cas et en une chose si importante, l'un ou l'autre des écrivains inspirés aurait dû expliquer une métaphore si difficile, afin de

prévenir tout malentendu dangereux. Le fait qu'aucun de ces écrivains ne donne une explication ou un commentaire, comme ils le font fréquemment en des choses beaucoup moins graves et à propos d'expressions moins obscures, est donc une preuve de la clarté de ces paroles, c'est-à-dire une preuve qu'il faut les prendre en leur sens propre.

8. — Il s'agit ici non point des paroles d'un homme quelconque, mais des paroles de l'Homme-Dieu. En les prononçant, le Sauveur songeait non seulement aux Apôtres alors présents, mais à tous les hommes qui devaient paraître sur cette terre. Dans son omniscience il prévoyait comment ces paroles seraient comprises au cours des siècles. Il savait que des millions et des millions de chrétiens accepteraient avec foi le plus inconcevable des mystères, la présence réelle, et qu'ils adoreraient le très saint Sacrement, uniquement sur sa parole et sur son autorité, parce qu'il avait dit clairement (1) : « Ceci est mon corps et ceci est mon sang ». Si cette foi de la part d'innombrables fidèles était une erreur, si l'adoration dont elle est le principe était une idolâtrie, Jésus-Christ aurait été sciemment, par ses paroles, la cause d'un mal si funeste parce que, d'après toutes les règles de l'herméneutique comme d'après tous les principes du christianisme, ces paroles ne pouvaient être entendues qu'au sens propre de la présence réelle de son corps et de son sang dans l'Eucharistie. On voit toute l'absurdité d'une semblable hypothèse. — Le sens figuré n'a été imaginé que plus tard, et on n'y recourt encore que là où manquent cette humilité de l'esprit et cette simplicité de la foi, dont le Sauveur, au moment même où il promettait l'Eucharistie, faisait une condition expresse. Il serait monstrueux et blasphématoire de supposer que le Fils de Dieu se soit, dans l'institution de l'Eucharistie, exprimé de telle sorte que, d'une part, la vérité, c'est-à-dire le véritable sens de ces paroles n'ait pu être trouvé que bien des siècles plus tard par des hommes orgueilleux et hostiles au christianisme, et que, d'autre part, la simplicité et l'humilité vraiment chrétiennes aient inévitablement conduit à l'erreur la plus dangereuse et même à l'idolâtrie. *Cum omni fiducia Deo dicere possumus : Domine si error est, a te decepti sumus* (RICHARD A S. VICT., *de Trinit.*, I, 2).

9. — Pour reconnaître combien est inadmissible le sens figuré

---

(1) Cur hodie tot millia simplicium catholicorum non turbantur, quum primum audiunt in eucharistia esse totum et integrum Christum, nisi quia fide illustrante persuasi sunt, Christum, qui hoc dixit, Deum esse, qui mentiri non potest ? (BELLARM., l. 1, c. 11).

ou hérétique, il suffit de le comparer à l'interprétation catholique qui, à tous les points de vue, porte en elle-même le cachet de la vérité. L'Église prend les paroles de l'institution en leur sens propre et obvie ; et ces paroles, ainsi comprises, sont aussi lumineuses que le soleil. Voilà pourquoi l'interprétation catholique est restée invariablement la même depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. *Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum* (TERTULL., *de præscr.*, c. 28). — Il en va tout autrement du sens figuré. Là, au mépris de toutes les règles de l'interprétation, on a abandonné le sens propre des mots, et cela uniquement dans le but de rejeter le mystère eucharistique contenu dans ces paroles. Le sens figuré, imaginé à cette fin, est si extraordinaire, si peu en usage, que les adversaires ont vainement cherché, dans toute la Bible, un seul exemple à l'appui. Ils avouent, et parfois ils se plaignent que les paroles de l'institution offrent d'inextricables difficultés lorsqu'on veut leur donner un sens figuré. De là, le nombre presque incalculable des interprétations tentées, qui, d'ailleurs, se contredisent mutuellement (1). Au premier coup d'œil, on constate qu'elles sont absolument arbitraires, raffinées, subtiles, absurdes et, par conséquent, entièrement fausses.

10. — Si l'on veut apprécier la légitimité de la conclusion précédente, on devra remarquer qu'il s'agit ici, non point d'une circonstance accessoire ou secondaire, mais d'une chose d'une gravité extrême. A l'heure solennelle où Jésus allait quitter les siens, il parlait comme législateur puisqu'il donnait encore des instructions qui devaient durer aussi longtemps que l'Église et qu'il réglait les institutions les plus importantes. *Quod in cœna Christus gessit — faciendum hoc expressit — in sui memoriam* (S. THOM). — Tout d'abord nous avons la fondation de l'Alliance nouvelle et éternelle, l'acte qui l'établit. — En même temps, le Sauveur a institué et prescrit, jusqu'à la fin des âges, la célébration du sacrifice et de la communion. — C'est aussi le legs le plus précieux (*munus hæreditarium* — S. GAUDENT.) que le Sauveur, sur le point de quitter ce monde, ait laissé à son Église bien-aimée. — Les instructions relatives à ce sujet d'une importance capitale furent confiées aux Apôtres, en d'autres termes à ces hommes à qui « il a été donné de connaître le mystère du royaume des cieux » (MATTH., XIII, 11) et

(1) Expositiones adversariorum plurimæ sunt, ita ut fere numerari non possint. Nuper anno 1577 prodiit libellus, in quo ducentæ numerantur hæreticorum expositiones vel depravationes horum paucorum verborum : « Hoc est corpus meum » (BELLARM., l. 1, c. 8). — Bellarmin réfute expressément et en détail dix de ces interprétations hérétiques (l. 1, c. 10).

dont la vocation était de publier par toute la terre les enseignements qu'ils avaient reçus de leur divin maître (ROM., x, 18). Toutes ces circonstances exigeaient un langage clair, précis, sans équivoque ; elles prouvent donc que le sens littéral des paroles de l'institution est le seul admissible et que, dès lors, c'est le sens que Jésus-Christ s'est proposé. N'y aurait-il pas une contradiction flagrante avec la sagesse et la bonté infinies du Cœur de Jésus à supposer que, dans des circonstances pareilles, le Sauveur ait employé un langage si énigmatique que les chrétiens auraient pu, sans cesse, se demander s'ils ont et s'ils reçoivent véritablement, dans l'Eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ ou seulement un peu de pain et de vin, en sorte que le sacrement de la charité et de l'unité serait un continuel sujet de discorde et de conflit ?

11. — Les interprétations figurées, par lesquelles on voudrait écarter le dogme de la présence réelle, amoindrissent la dignité du don inappréciable que nous a fait l'amour du Sauveur : elles le rabaissent à ce point que l'Eucharistie n'aurait d'autre valeur que celle des figures de l'Ancien Testament, qu'elle leur serait même inférieure. L'Agneau pascal, par exemple, et la manne étaient en soi, non seulement des choses plus précieuses, mais encore des figures plus parfaites du Rédempteur et des biens que nous lui devons, si on les compare au pain et au vin qui, dit-on, ne seraient que l'image du corps et du sang de Jésus-Christ et de son sacrifice sur la Croix. « Or, il y a autant de différence entre les pains de proposition et le corps de Jésus-Christ, qu'entre l'ombre et le corps, entre l'image et la réalité » (HIERON., *in Tit.*, I, 8).

12. — Nous arrivons au même résultat si nous étudions les paroles du Sauveur en elles-mêmes, si nous les examinons exégétiquement. Il s'agit uniquement de ces deux simples phrases : « Ceci est mon corps — Ceci est mon sang ». *Hoc est corpus meum* (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) — *Hic est sanguis meus* (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου). La disposition de ces phrases est telle que toute signification figurée doit être écartée comme nullement justifiée et, par conséquent, comme inadmissible ; et que, dès lors, ces deux phrases ne peuvent être prises qu'au sens propre ou littéral et doivent s'entendre de la présence réelle de Jésus-Christ. Par ces paroles, le Sauveur ne pouvait et ne voulait évidemment dire autre chose que : Ceci, ce que je vous présente à manger, est mon corps réel, mon corps lui-même (1) — et Ceci,

---

(1) Ecclesiæ catholicæ sententia hæc verba simpliciter et proprie docet esse accipienda, ut sensus sit : Hoc, i. e. quod his speciebus continetur,

ce que je vous donne à boire, est véritablement mon sang, mon propre sang. *Hoc, quod offero vobis, est corpus meum* (ALAN. DE INSUL., *contra hæret.*, l. 1, c. 61). — Il ne pouvait joindre à ces paroles cet autre sens : Le pain, ou ce pain est un symbole de mon corps — et le vin, ou ce vin signifie mon sang. — On voit clairement combien cette double thèse est certaine, si l'on soumet le simple texte de ces phrases à un examen attentif, d'après les règles de l'exégèse. Ceux qui donnent un sens symbolique aux paroles de l'institution et qui, du reste, sont loin de s'accorder entre eux, veulent trouver une métaphore, c'est-à-dire un sens figuré, tantôt dans tel mot, tantôt dans tel autre ; mais leurs affirmations contradictoires ne reposent sur aucun fondement. Ni le sujet, ni l'attribut, ni le verbe, ne peuvent, dans notre cas, être compris au sens figuré.

a) Le mot *est* (ἐστι, *est*) unit le sujet et le prédicat en affirmant l'identité reconnue entre eux. *Hoc verbum* est *notat identitatem* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 6). Donc le Sauveur veut affirmer de ce qu'il présente aux Apôtres (*hoc*), que c'est ontologiquement ou en réalité son corps, ou son sang. Ce sens propre et originel du verbe *esse* (εἶναι) est, quelle que soit la construction de la phrase, le seul possible et, par conséquent, le seul que l'on doit admettre ; il ne peut jamais être employé au sens métaphorique ou impropre, pour dire *signifier*, *représenter* (*significare*, *repræsentare*). *Hoc verbum* est *non potest ullo modo accipi in alia significatione quam in sua* propria (BELLARM., l. 1, c. 10). — *Verbum* est *sumitur in* propria *significatione, qua habet vim connexionis extremorum. Quum enim sit verbum simplicissimum, in quod omnia alia resolvuntur et ipsum in nullum aliud*, nunquam sumi potest improprie (SYLVIUS, 3, q. 78, a. 2, quær. 2). — Si donc il faut donner à une proposition un sens métaphorique ou figuré, la métaphore ou la figure (*improprietas*) n'est jamais dans la copule ou verbe substantif mais toujours dans le sujet ou dans le prédicat. D'après l'apôtre saint Paul, les deux récits concernant Ismael et Isaac sont, en outre, une allégorie (ἀλληγορούμενα) : « Elles (Agar et Sara) sont (*sunt*) les deux alliances » (*duo testamenta* — GALAT., IV, 24), c'est-à-dire des types ou figures des deux alliances, parce que l'ancienne alliance est représentée par Agar, et la nouvelle par Sara. Ici, c'est le prédicat (*duo testamenta*) qui doit être pris au sens figuré (— *typi duorum testamentorum*). Dans cette autre phrase bien connue : *Petra erat Christus* (I COR., X, 4), c'est le sujet

---

est vere et proprie corpus ipsum meum verum et naturale (BELLARM., l. 1, c. 8).

qui doit être entendu au sens métaphorique, parce qu'il désigne évidemment la « pierre spirituelle » (*petra spiritalis*), c'est-à-dire le Logos divin qui accompagnait les Israélites dans leur voyage à travers le désert et qui, par sa toute-puissance, fit jaillir du rocher une eau miraculeuse. *Ego* sum *ostium* (JOANN., x, 9); *ego* sum *vitis* (JOANN., XV, 5). Jésus ne représente pas, il ne figure pas la « porte » et la « vigne » ; il est véritablement la « porte » et la « vigne » dans l'ordre surnaturel. — Pour que l'auditeur ou le lecteur puisse comprendre exactement des phrases de ce genre, il faut que la signification métaphorique ou figurée d'un mot lui soit déjà connue et que l'enchaînement du texte ou les circonstances lui permettent de conclure que, de fait, le sujet ou l'attribut sont employés au sens figuré. Tel est le cas, par exemple, quand il s'agit manifestement d'expliquer des types ou des symboles, des songes ou des paraboles. Dans cette catégorie rentrent presque tous les textes bibliques que les adversaires de la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel ont recueillis avec un zèle digne d'une meilleure cause (*nimia quadam diligentia* — MALDON.). Mais on ne rencontre là aucune trace d'un parallélisme avec les paroles de l'institution, soit que l'on prenne le texte lui-même, ou la manière dont la phrase est construite, ou la substance même des paroles. « Ces quatre grands animaux sont quatre royaumes » (DAN., VII, 17). « Les sept vaches grasses sont sept années fertiles » (GENES., XLI, 26). « Les sept étoiles sont les anges des sept Églises, et les sept chandeliers sont les sept Églises » (APOC., I, 20). « Le champ est le monde ; la moisson est la fin du monde ; les moissonneurs sont les Anges » (MATTH. XIII, 38-39). Ces manières de parler et d'autres semblables, dont le contexte indique clairement le sens figuré, diffèrent évidemment des formules dont le Sauveur s'est servi dans la célébration de l'Eucharistie : on ne peut donc s'en autoriser pour donner une signification métaphorique aux paroles de l'institution. Ici, ni le sujet ni le prédicat ne peuvent s'expliquer par une figure.

b) Si, maintenant, nous examinons le sujet, le *hoc* et le τοῦτο se rapportent incontestablement à ce que le Sauveur tenait alors entre ses mains et qu'il présentait à ses Apôtres comme un aliment. Or, la plupart des adversaires partent de cette hypothèse, que le pronom démonstratif (*hoc*, τοῦτο, ceci) désigne le pain et ils traduisent : Ce pain est le symbole de mon corps. Cette hypothèse est fausse et insoutenable. La phrase du Sauveur n'équivaut nullement à celle-ci : *Hic panis est corpus meum.* Dans notre phrase, le pronom *hoc* ne peut être rendu par *hic*

panis ou par *panis*; par conséquent, le pain ne peut être pris pour le sujet. C'est ce que démontre la contexture grammaticale. *Hoc* et τοῦτο sont du genre neutre, tandis que le substantif latin *panis* et le substantif grec ἄρτος sont du genre masculin. — Ces pronoms démonstratifs ont un autre sens, soit qu'on les prenne adjectivement c'est-à-dire en les faisant accorder avec le prédicat (comme c'est le cas pour la seconde formule d'après la Vulgate : « *Hic est sanguis meus* » et dans la Liturgie : « *Hic est calix sanguinis mei* »), soit qu'on les prenne substantivement, ce qui vaut mieux. Ils ont alors un sens universel, indéterminé : Ce qui est caché sous ces espèces du pain est mon corps et ce qui est contenu dans la coupe est mon sang (1). *Substans his accidentibus est corpus meum et sanguis meus* (Esparza, l. 10, q. 60). — *Non dicimus : hoc, i. e. hæc substantia, sed hoc, i. e. substantia sub his speciebus* (Bellarm., l. 1, c. 11). L'infaillible vérité de cette proposition sur les lèvres du Sauveur exige évidemment que, la phrase une fois achevée, le corps et le sang de Jésus-Christ soient réellement présents sous ces accidents sensibles, puisqu'il affirme si clairement que ce qu'il présente à ses Apôtres c'est son corps et son sang. Il s'ensuit nécessairement que les paroles opèrent ici ce qu'elles signifient, qu'elles changent la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. *Commune in hac conversione non est aliqua substantia, sed accidentia, quæ et prius fuerunt et postea manent, et ideo ex parte subjecti in hac locutione* non *ponitur* nomen, *quod significat certam speciem substantiæ, sed ponitur* pronomen, *quod significat* substantiam sine determinata specie. *Est ergo sensus* : Hoc, *i. e. contentum sub his accidentibus*, est corpus meum », *et hoc est quod fit per verba consecrationis* (S. Thom., *in I ad Cor.*, c. 11, lect. 5).

Il est aussi impossible de rapporter le sujet *hoc* au substantif « pain » et de prendre ce substantif au sens figuré. En montrant un tableau, on peut dire : « C'est Paul », en indiquant une carte géographique, on peut dire : « C'est l'Europe » ; en montrant l'image d'un cœur, on peut dire : « C'est l'amour » ; parce que, dans tous ces cas, il s'agit évidemment d'une figure ou d'une représentation ou d'un symbole. Mais le Sauveur, montrant le pain qu'il tenait entre ses mains, et disant : « Ceci est mon

---

(1) Faciunt hæc verba, quod contentum sub his speciebus sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit Dominus : « Hic panis est corpus meum », sed in generali : « Hoc est corpus meum », nullo nomine apposito a parte subjecti, sed solo pronomine, quod significat substantiam in communi, sine qualitate, i. e. forma determinata (S. Thom., 3, q. 78, a. 5).

corps », ne pouvait vouloir signifier : « Ceci est un symbole de mon corps ». Le pain et le vin ne sont ni naturellement ni positivement des symboles du corps et du sang de Jésus-Christ ; et le Sauveur n'a nullement donné à entendre qu'en cette circonstance il voulait faire du pain et du vin une image de son corps et de son sang. Il était donc impossible aux Apôtres de soupçonner même que les paroles de leur divin Maître devaient être prises au sens figuré, et que Jésus leur donnait le pain et le vin comme une simple image de son humanité sainte immolée sur la croix. Ils pouvaient d'autant moins faire cette supposition qu'un an auparavant ils l'avaient entendu assurer solennellement qu'il leur donnerait sa chair en nourriture et son sang en breuvage, et qu'ils avaient cru à sa parole. A la dernière Cène, les Apôtres ne pouvaient donc voir, dans les paroles et dans les actes du Sauveur, autre chose que la réalisation de sa promesse. — Ainsi, dans la célébration de l'Eucharistie, Jésus n'a point dit que le pain et le vin fussent une figure de son corps et de son sang : il a affirmé que ce qu'il présentait à ses disciples, c'était en réalité son corps et son sang.

c) Pas plus que dans le verbe substantif (*est*) et le sujet (*hoc*), on ne peut découvrir un trope, une figure dans le prédicat (*corpus meum*). La métonymie imaginée par Oecolampade, d'après laquelle « *corpus meum* » voudrait dire : « *figura corporis mei* » est depuis longtemps rejetée, comme inadmissible, par les protestants eux-mêmes. Le Sauveur a, du reste, écarté d'avance toute possibilité de violenter ainsi le sens de ses paroles, par la manière dont il détermine les prédicats « *corpus meum* » et « *sanguis meus* ». Ce qu'il présente à ses Apôtres, il le détermine de telle sorte qu'il ne saurait être question que de son corps et de son sang véritables, et non du pain et du vin en tant que simples figures de son corps et de son sang. En effet, il déclare expressément à ses disciples que ce qu'il leur présente comme un aliment et un breuvage, c'est son corps « livré » et « brisé » (σῶμα διδόμενον, κλώμενον) c'est-à-dire son corps immolé pour eux dans l'Eucharistie sous les espèces du pain, et son sang répandu pour beaucoup dans le calice, c'est-à-dire son sang offert en sacrifice (τὸ ποτήριον ἐκχυννόμενον, τὸ αἷμα ἐκχυννόμενον). Incontestablement, le corps et le sang de Jésus-Christ, et non un morceau de pain et quelques gouttes de vin, sont seuls le sacrifice du Nouveau Testament pour la rémission des péchés et pour la vie du monde. — Enfin, on pourrait faire remarquer encore que, dans le texte grec, la répétition de l'article (ὁ = *ipse*, τό = *ipsum*) affirme énergiquement la vérité et la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie et exclut ainsi, du

prédicat, toute espèce de sens figuré. Les Pères font fréquemment ressortir cette particulière insistance dans l'expression, et ils disent que Jésus-Christ a donné à ses Apôtres son propre corps et son propre sang, son corps et son sang eux-mêmes, véritablement et réellement son corps et son sang, comme une nourriture et un breuvage (1).

§. 5. — Célébration et réception de l'Eucharistie aux temps apostoliques (I Cor., x, 16-18. I Cor., xi, 27-29).

1. — « L'enseignement du bienheureux Paul nous suffit à lui seul pour nous former une conviction certaine relativement aux divins mystères, par lesquels nous devenons un même corps (σύσσωμοι, *concorporales* — Ephes., iii, 6) et un même sang (σύναιμοι, *consanguinei*) avec Jésus-Christ » (Cyrill. Hier., *Mystag. Catech.*, iv). En effet, bien que l'Apôtre des nations n'ait point été un témoin oculaire de l'institution de l'Eucharistie, il n'en est pas moins, par ses instructions à ce sujet, une autorité capitale quand il s'agit de démontrer la présence réelle. Ce qu'il a enseigné oralement du mystère de l'Eucharistie et ce qu'il en a écrit, Paul l'a puisé à une source céleste : il le tient d'une révélation immédiate du Seigneur (Galat., i, 12). Il nous transmet le témoignage direct du Sauveur glorifié, qui confirme ainsi en quelque sorte du haut du ciel ce qu'il a dit de ce grand mystère aux jours de sa vie mortelle. Cette remarque s'applique à l'institution de l'Eucharistie que saint Paul rapporte pour ainsi dire en « évangéliste ». Sur ce fondement établi par le Sauveur, il continue d'édifier et il parle en détail de la célébration de l'Eucharistie aux temps apostoliques. Des textes de l'Apôtre on peut tirer plusieurs preuves indiscutables de la présence réelle. On y voit, en outre, que du temps des Apôtres les paroles du Sauveur à ce sujet étaient prises en leur sens propre.

2. — Pour détourner les fidèles de Corinthe de manger des viandes immolées aux idoles, l'Apôtre leur rappelle le banquet eucharistique auquel ils participent et par lequel ils s'unissent à Jésus-Christ d'une manière ineffable : ils doivent donc se

---

(1) Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (= hoc quod vobis trado manducandum, est *ipsum* corpus meum, *ipsum* quod pro vobis datur) ; τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου της διαθηκης, τὸ περί πολλῶν ἐκχυννόμενον (= quod porrigo bibendum est *ipse* sanguis meus, *ipse* qui pro multis effunditur).

garder soigneusement d'entrer en société avec les esprits mauvais en prenant part aux sacrifices immolés aux démons. *Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio* (κοινωνία = *communio, unio*) *sanguinis Christi est ? Et panis, quem frangimus, nonne participatio* (κοινωνία) *corporis Domini est ?* (I Cor. x, 16). Il est hors de doute qu'il s'agit ici du calice consacré et du pain consacré de l'Eucharistie. — Le calice eucharistique ou le contenu de ce calice est appelé le « calice de bénédiction » (ποτήριον τῆς εὐλογίας), parce qu'il est consacré par les paroles du Seigneur (*Christi sermone* — S. Ambr.) unies aux prières de l'Église, en d'autres termes parce qu'il a été changé au sang de Jésus-Christ. « Ce que le calice contient, c'est tout le sang sorti du côté du Sauveur ; et ce sang nous le buvons » (Chrysost.), en sorte que, par la communication du calice eucharistique, nous participons au sang de Jésus-Christ et nous sommes unis au sang de Jésus-Christ. — Le corps du Sauveur est appelé « le pain que nous rompons » (liturgiquement), en tant que, sous les espèces du pain, il est offert en sacrifice à Dieu et donné aux fidèles comme aliment céleste pour nourrir en eux la vie de la grâce. Celui qui se nourrit du pain consacré de l'Eucharistie, participe au corps de Jésus-Christ et il est uni au corps de Jésus-Christ.

L'Apôtre s'exprime de telle sorte, les termes qu'il emploie sont choisis de telle manière qu'il y a là une preuve de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel. L'Apôtre ne dit point, en effet, que le calice consacré (ou boire à ce calice), que le pain liturgiquement rompu (ou manger de ce pain) signifie symboliquement notre communion au sang et au corps de Jésus-Christ : il affirme que boire à ce calice et manger de ce pain, « c'est » (ἐστί, *est*) la communion réelle (κοινωνία) au sang et au corps de Jésus-Christ, ce qui suppose évidemment la présence réelle de ce sang et de ce corps sous les espèces du vin et du pain. *Alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi... Eucharistiæ sacramentum est spirituale alimentum ; ideo confitemur, Verbum incarnatum in eo secundum substantiam contineri* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 61).

Cette union merveilleusement intime des fidèles avec Jésus-Christ, l'Apôtre la démontre maintenant par l'effet de cette union même, effet connu et admis par tous : l'Eucharistie unit entre eux tous ceux qui y participent. *Quoniam* unus *panis*, unum *corpus multi* (οἱ πολλοί) *sumus, qui* (οἱ γὰρ πάντες) *de* uno *pane* (ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου) *participamus* (μετέχομεν, — I Cor., x, 17). Tous les fidèles, si nombreux qu'ils puissent être, ne forment

tous ensemble qu'un seul pain spirituel, ou, ce qui revient au même, un seul corps mystique (1) ; et la raison, le principe de cette unité mystérieuse, c'est l'unité du pain auquel tous participent (2). — Cet oracle de l'Apôtre nous fournit un nouvel argument en faveur de la présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques. En effet, ce qui est appelé ici « pain », à cause de l'apparence sensible et en raison de sa vertu nutritive, ne peut être du pain ordinaire pris comme symbole du corps de Jésus-Christ : il faut que ce soit le corps même de Jésus-Christ, qui est un pain de l'ordre surnaturel. Si l'Eucharistie n'était qu'un pain naturel, on ne pourrait dire que tous les fidèles participent à un seul et même pain (τοῦ ἑνὸς ἄρτου), parce qu'il est incontestable que le pain naturel n'est pas le même, ici ou là, aujourd'hui ou demain. Cette diversité ou cette multiplicité des pains ordinaires subsisterait alors même qu'ils figureraient un seul et même corps de Jésus-Christ : qui donc, en effet, prétendrait affirmer que tous les Israélites ont mangé un seul et même agneau pascal ? Puis, le pain ordinaire n'a point la vertu de transformer en lui-même ceux qui en mangent et de produire ainsi une unité vivante : c'est le pain qui est changé en la substance de celui qui en mange. — Le corps sacramentel de Jésus-Christ est, au contraire, numériquement, partout et toujours un seul et même pain, auquel tous les fidèles participent (3) : seul, ce corps uni à la Divinité possède, parce qu'il est le pain de vie, la vertu de transformer de telle sorte en lui-même ceux qui y participent, qu'ils ne vivent plus, mais que Jésus-Christ vit en eux (GALAT., II, 20) ; et, par là, il établit entre tous ceux qui communient la mystérieuse unité d'un seul corps mystique ou d'un seul pain spirituel. — L'Église dans sa liturgie, les Pères et les théologiens dans leurs écrits, ont admirablement développé cette pensée de l'Apôtre. Par exemple, l'Église demande à Dieu, après la sainte communion, qu'il daigne répandre en nous l'Esprit de la divine

---

(1) Dicimur secundum typicam rationem unus panis unumque corpus, quoniam sicut panis ex multis granis et unum corpus ex multis membris componitur, ita Ecclesia ex multis personis fidelium caritate uniente efficitur (DION. CARTUS., *in l. c.*).

(2) Vocat apostolus eucharistiam *unum* et *eumdem* panem, ubi non de unitate specifica (ut aliqui volunt), sed de *numerica* debet intelligi ; alioquin non bene inferret esse omnes fideles unum corpus, sicut nec in naturalibus bene infertur esse omnes idem corpus, quia de eodem alimento in specie participamus (LUGO, disp. 2, sect. 2, n. 15).

(3) Dans sa Lettre aux Éphésiens, S. Ignace, disciple des Apôtres, écrit: Ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν.

charité pour faire par son secours, de tous ceux qui se nourrissent d'un seul et même pain céleste (*uno pane cœlesti*), un même cœur et un même esprit (*concordes* — Fer. VI, p. Ciner.). *Propterea ipsi, qui sumimus communionem hujus sancti panis et calicis*, unum *Christi corpus efficimur* (SACRAM. GREG., *Dom.* V. *p. Theophan.*). — « Nous sommes nous-mêmes ce corps. Qu'est-ce, en effet, que ce pain ? Le corps de Jésus-Christ. Et que deviennent ceux qui y participent ? Le corps de Jésus-Christ ; non pas plusieurs corps, mais un seul et même corps. Car de même que le pain, qui est composé d'un grand nombre de grains, est « un » et que les grains, quoiqu'ils soient là, ne paraissent plus et ne sont plus visibles à cause de leur union, de même nous sommes « un » les uns avec les autres et avec Jésus-Christ. Car vous n'êtes pas nourri d'un corps et votre prochain d'un autre corps ; mais, tous, nous nous nourrissons d'un seul et même corps. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Car « tous nous participons à un même pain ». Or si tous nous mangeons d'un même pain, si tous nous sommes « un », pourquoi ne nous témoignons-nous pas les uns aux autres la même charité et pourquoi ne sommes-nous pas « un » sous ce rapport ? » (CHRYSOST., *Hom. in I Cor.*, X, 17, 24). — « L'Eucharistie est appelée communion (κοινωνία, *communio*) et elle l'est en vérité, puisque, par l'Eucharistie, nous sommes unis à Jésus-Christ et que nous participons à sa chair et à sa divinité ; puisque, par l'Eucharistie, nous sommes unis les uns aux autres. En effet, parce que nous participons tous à un même pain, nous sommes un seul et même corps de Jésus-Christ, nous sommes un seul et même sang, nous sommes les membres les uns des autres en tant que nous sommes incorporés à Jésus-Christ » (JOANN., DAMASC., *de fid. orthod.*, IV, 13). — *In corporali manducatione manducans convertit in se cibum, quia dignior et nobilior est cibo ; in spirituali est e contrario, quia cibus est nobis dignior et perfectior et completior : ideo potius in ipsum mutamur* (1) *et incorporamur, quam e converso* (S. BONAV., IV, dist. 9, a. 1, q. 2).

(1) O Vérité éternelle... je trouvai que j'étais loin de vous, dans une région qui vous est étrangère, et que je n'entendais plus votre voix que comme d'un lieu fort élevé d'où elle me criait : Je suis l'aliment des forts ; croissez et vous vous nourrirez de moi : vous ne me changerez point néanmoins en votre propre substance, comme ces viandes dont votre chair se nourrit ; mais ce sera vous qui serez changé en moi » (*nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me*, S. AUG. *Confess.*, l. 7, c. 10, n. 16). — Ces paroles qui se rapportent directement à l'éternelle Sagesse, ont été fréquemment, depuis le moyen âge, appliquées à l'Eucharistie.

3. — Ailleurs l'Apôtre rappelle aux fidèles de Corinthe l'institution de l'Eucharistie, sa nature et son but, pour leur montrer combien sont coupables et dignes de châtiment ceux qui participent à la table du Seigneur sans préparation suffisante, sans la disposition du cœur. Paul « parle ici un langage effrayant, sa parole retentit comme un tonnerre pour les épouvanter » (CHRYSOST.). Sans doute, il a surtout en vue la communion indigne, c'est-à-dire faite avec la conscience chargée d'une faute mortelle ; mais, d'après le contexte, il s'agit aussi d'une communion rendue « moins digne » par quelque disposition défectueuse, ou, du moins, rien n'empêche de comprendre qu'il est également question d'une telle communion. — De l'excellence de notre sacrement et de son admirable sainteté, qui ressortent des paroles mêmes de l'institution, saint Paul tire cette conclusion pratique (ὥστε, *itaque*), que recevoir indignement ou seulement d'une manière moins digne la sainte Eucharistie, est une faute plus ou moins grave et que, par conséquent, on ne doit point s'approcher de l'Eucharistie sans s'être éprouvé et sans avoir purifié sa conscience. — En effet, celui qui communie indignement parce qu'il est en état de péché mortel, ou moins dignement parce qu'il n'apporte pas à la réception du sacrement le respect suffisant (ἀναξίως, *indigne*), celui-là est « coupable du corps et du sang du Seigneur » (ἔνοχος, *reus corporis et sanguinis Domini*), il se rend coupable d'une faute plus ou moins grave en profanant ou en méprisant le corps et le sang de Jésus-Christ, il pèche contre le corps et le sang de Jésus-Christ, et, par cette communion indigne ou moins digne, il s'attire la condamnation à une peine éternelle ou à une peine temporelle (κρῖμα, *judicium sibi manducat et bibit*), parce que, pratiquement, il ne fait pas de différence entre le corps du Seigneur (τὸ σῶμα, *corpus Domini*) et un aliment ordinaire et qu'ainsi il n'estime pas le corps du Seigneur à sa véritable valeur (μὴ διακρίνων, *non discernens, resp. non dijudicans*). — Il est évident que si l'Apôtre peut parler ainsi, c'est uniquement parce que le corps et le sang de Jésus-Christ sont substantiellement présents dans l'Eucharistie et que ceux qui communient mangent et boivent réellement ce corps et ce sang. Si l'on affirme, comme le font nos adversaires, qu'il s'agit ici du pain et du vin en tant que signes symboliques du corps et du sang de Jésus-Christ, les paroles de l'Apôtre n'ont plus aucun sens. Celui qui traite ou qui reçoit indignement un symbole ou une figure du corps et du sang de Jésus-Christ, ne profane point le corps et le sang du Seigneur, et il ne peut s'attirer le même châtiment que celui qui profane réellement ce corps et ce sang en les rece-

vant d'une manière indigne. La faute et le châtiment d'une communion indigne ou moins digne supposent nécessairement, d'après les expressions de l'Apôtre, la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel. — C'est précisément parce que l'Eucharistie est un banquet céleste et divin, que celui qui y participe doit s'éprouver d'abord (δοκιμαζέτω ἑαυτόν, *probet seipsum*), examiner les fautes de sa conscience afin de voir s'il est agréable (δόκιμος, *probus*) à Dieu, en d'autres termes s'il est en état de grâce ; s'il trouve qu'il n'en est point ainsi, il doit alors purifier son âme par la contrition et la confession sacramentelle. Ainsi purifié (οὕτως, *sic*), il peut s'approcher de la table du Seigneur avec un profond respect.

§ 6. — Preuves de la Tradition en faveur de la présence réelle.

1. — Les preuves de la Sainte Écriture en faveur de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie sont tellement claires, tellement décisives qu'il ne serait point nécessaire d'y ajouter les témoignages tirés de la Tradition divine. Si donc nous rapportons ici un certain nombre de preuves empruntées à cette seconde source de la foi, c'est moins pour établir directement la vérité du dogme que pour confirmer et, à l'occasion, mettre dans un nouveau jour les témoignages de l'Écriture, comme aussi pour écarter et prévenir le moindre doute relativement à la doctrine catholique. Celui, d'ailleurs, qui refuse de soumettre sa raison à la parole de Dieu s'exprimant avec tant de clarté dans la Sainte Écriture, celui-là ne possède point l'humilité et la simplicité dont le Sauveur fait une condition expresse : il se laissera donc difficilement conduire à la foi au mystère de l'Eucharistie par les magnifiques enseignements de l'Église. *Credere non potest nisi* volens (S. Aug., *in Joann.*, tr. 26, n. 2). « S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, ils ne croiront pas non plus, quand même quelqu'un des morts ressusciterait » (Luc., xvi, 31) — ces mots du Sauveur s'appliquent bien au mystère de l'Eucharistie.

2. — Plus que tous les autres mystères de la religion chrétienne, le dogme de l'Eucharistie demeure inaccessible à « l'homme animal » et aux seules forces naturelles de l'intelligence (1) ; pour ces hommes, il est une folie (I Cor., ii, 14) : la

(1) Quum alii articuli fidei sint *supra intellectum*, propter quid *magis* dicitur de isto, quam de aliis ? — Dicendum, quod in hoc quodammodo

douce Providence a donc voulu que, non seulement la présence réelle fût enseignée dans l'Écriture avec toute la clarté et la précision désirables, mais qu'elle fût attestée par les documents et par les monuments innombrables d'une tradition bien des fois séculaire et universelle. Ce courant ininterrompu de la Tradition ecclésiastique, qui remonte jusqu'aux temps apostoliques, constitue un commentaire infaillible des paroles du Sauveur soit dans la promesse soit dans l'institution de l'Eucharistie. En face de cette nuée de témoins, en présence de cette multitude de témoignages, « la bouche de ceux qui mentent et qui disent des choses iniques doit être réduite au silence » (Ps. LXII, 11).

3. — La doctrine de la présence réelle de Jésus-Christ est un dogme fondamental, mais elle est aussi un dogme éminemment pratique. L'Eucharistie est pour ainsi dire le cœur mystique de l'organisme de l'Église, le centre du culte catholique, la source intime de la vie chrétienne. Tous les fidèles baptisés, tous les membres de l'Église ont toujours dû et ils doivent toujours participer à la célébration de l'Eucharistie et recevoir la sainte communion (Act., II, 42), ce qui, évidemment, suppose une connaissance suffisante de ce mystère et la foi formelle en l'Eucharistie. Dès la plus haute antiquité, les chrétiens affirmaient leur foi à la présence réelle pendant le sacrifice et au moment de la communion : aux paroles de la consécration : « *Hoc est corpus meum* » et à celles de la communion : « *Corpus Christi* », ils répondaient : « Amen », « C'est vrai », « Il en est ainsi » (1). Cette réponse, elle retentit « dans l'univers entier » et « chez tous les peuples » (S. Aug.) (2). La foi en notre dogme était « si unanime, que les lèvres mêmes des enfants proclamaient la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ, à la célébration de l'Eucharistie ou à la communion ». (S. Leo M.) (3). — *Ipse*

---

communicat nostra *imaginatio*, quum corpus Christi sit imaginabile, et quoniam illuditur ei, quia ut est sub sacramento, subterfugit imaginationem, immo *supra* ipsam est, quum accipiat modum essendi, quem habet spiritus : ideo, quum *repugnet imaginatio*, *magis* est contra intellectum. Sed in articulis aliis, sc. divinitatis, omnino deficit et non adeo repugnat (S. Bonav. IV, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 1).

(1) Quæ aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi et fiat sacramentum, ad hoc dicitis : « *Amen* » (S. Aug. *serm.* 6. n. 3).

(2) Videte, si non ad Ecclesiam curritur. In toto orbe terrarum pretium nostrum accipitur : *Amen* respondetur (*in Ps.* 125, n. 9). — Habet magnam vocem Christi sanguis in terra, quum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur : *Amen*. Hæc est clara vox sanguinis, quam sanguis ipse exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemptorum (*c. Faust.* l. 12, c. 10).

(3) Nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta tacetur. Quia in illa mystica distributione spi-

clamat Dominus Jesus : « *Hoc est corpus meum* ». *Ante benedictionem verborum cœlestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis* : « Amen », h. e. verum est. *Quod os loquitur, mens interna fateatur ; quod sermo sonat, affectus sentiat* (S. Ambr., *de myster.*, c. 9, n. 54).

La doctrine de l'Eucharistie constituait, aux temps des Pères de l'Église, une partie capitale de l'enseignement catholique donné aux fidèles récemment baptisés. En raison de la discipline du secret — discipline rigoureusement observée — les Pères ne pouvaient pas toujours parler ouvertement de ce dogme ; ils devaient se contenter d'y faire allusion ; mais ils ne manquaient jamais de rappeler que ce mystère est bien connu des fidèles. L'expression « *norunt fideles* », « ἴσασιν οἱ πιστοί » revient fréquemment, surtout chez saint Augustin et chez saint Jean Chrysostome.

Ce dogme si important pour la vie et pour le culte de l'Église était donc connu de tous les chrétiens et professé par eux, dès les temps apostoliques. Et bien qu'il s'agisse ici d'une vérité qui dépasse la raison, qui semble en contradiction avec le témoignage des sens, qui rend dès lors la foi plus difficile, l'Église cependant a, pendant dix siècles, gardé paisiblement ce précieux trésor sans qu'il fût attaqué (1). C'est là un fait frappant, dont la cause est sans doute la grâce divine, mais qu'il faut attribuer

---

vitalis alimoniæ hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem cœlestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus (S. Leo M., *Epist.* 59, c. 2).

(1) Paschase Radbert, dans sa lettre à Frudegard, invoque aussi le témoignage rendu à la présence réelle par la liturgie même de la messe. Il demande ce que, dans l'Église entière, les fidèles prétendent affirmer, en répondant « *Amen* » : cette voix qui retentit partout la même (*consona vox*) est, dit-il, une ratification de la prière par laquelle nous demandons que notre oblation devienne le corps et le sang de Jésus-Christ (*ut fiat corpus et sanguis dilectissimi Filii etc.*). A cette prière, tous ajoutent « *Amen* » : de la sorte, par la voix de tous les peuples, l'Église confesse que le sacrement contient réellement ce qu'elle demande qu'il contienne. Ne point croire cela, c'est se mettre en contradiction avec le Seigneur lui-même et avec l'Église tout entière. « Il est impie de se joindre à la prière de tous et de ne point croire ce que la Vérité même affirme, ce que l'on admet en tout lieu comme la vérité. Puisque le Seigneur a déclaré que nous avons là son corps et son sang, il n'est pas permis de douter, bien que les yeux de notre corps ne voient pas ce que nous croyons. » Si, par ignorance, quelques-uns sont tombés dans l'erreur, cependant, jusqu'à présent, nul n'a ouvertement (*in aperto*) nié ce que l'univers entier croit et confesse » *totus orbis credit et confitetur*). Cfr. Alan. de Insul., *c. hæret.* l. 1, c. 59.

aussi à cette circonstance, que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est clairement et formellement affirmée par la parole de Dieu.

4. — Les nombreux documents et monuments de tous les siècles et de tous les pays constituent une source inépuisable de preuves traditionnelles. Nous devons nous borner à en choisir quelques-unes. Indiquons d'abord, en les résumant, les points principaux de la tradition, tels qu'ils nous sont fournis par les Pères et par les liturgies.

a) L'Eucharistie n'est pas simplement un symbole, un signe (τύπος, *imago*, *figura*) du corps et du sang de Jésus-Christ ; elle est, en toute vérité, ce corps et ce sang, ainsi que l'attestent clairement les paroles de l'institution et celles de la promesse.

b) L'Eucharistie n'est pas un pain ordinaire, bien qu'elle en ait les apparences; la substance de ce pain matériel est changée au vrai corps de Jésus-Christ.

c) L'Eucharistie contient véritablement, réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, le même corps qui a reposé dans la crèche, le même sang qui a coulé du côté du Sauveur ; son corps vivant et son sang, sous chacune des espèces eucharistiques : le corps hypostatiquement uni à la divinité ; Jésus-Christ tout entier.

d) Sur l'autel, c'est le même corps qui triomphe dans les cieux, et ce même corps est distribué dans le monde entier, et il est reçu par tous, et il demeure entier, il reste intact.

e) Par la communion, les fidèles s'unissent non pas seulement d'une manière purement spirituelle, par des actes de foi et par les sentiments de la charité, mais corporellement et en réalité (σωματικῶς, *corporaliter*, κατὰ μέθεξιν φυσικήν) au corps et au sang de Jésus-Christ ; et, de la sorte, le corps véritable de Jésus-Christ (*corpus Christi physicum*), que tous reçoivent, devient le principe et le lien de l'unité du corps mystique de Jésus-Christ.

f) Sur l'autel s'accomplissent des miracles et des mystères étonnants, qui ne peuvent être compris par les seules forces naturelles des sens et de la raison, mais uniquement à la lumière de la foi surnaturelle.

g) L'Eucharistie mérite nos adorations, les anges sont présents lorsqu'on la célèbre, elle doit être cachée aux regards de ceux qui ne sont point baptisés.

h) On ne doit s'approcher de l'Eucharistie qu'après s'être préparé soigneusement, avec grand respect, avec une profonde dévotion, avec un cœur parfaitement pur, à jeun, car communier indignement est une faute très grave.

5. — La « Doctrine des douze Apôtres », qui remonte au premier siècle du christianisme, contient (c. 9, 10) plusieurs prières pour la communion. Le texte de ces prières, leur contenu est, en tout cas, un argument en faveur de la présence réelle du corps et du sang du Sauveur. Au banquet eucharistique les fidèles reçoivent un aliment et un breuvage spirituels (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν), qui opèrent la vie véritable, la vie éternelle. Le calice contient le vin « de la vigne sainte de David », c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ sous les espèces du vin ; le « pain rompu » (κλάσμα) (1) ne peut être que le corps du Sauveur (Cfr. I Cor., x, 16). « Nul ne peut manger ni boire votre Eucharistie (ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν), s'il n'a été baptisé au nom du Seigneur : le Seigneur a dit : « Gardez-vous bien de donner les choses saintes aux chiens ». — On peut voir un commentaire de la « Didaché » dans une prière que contiennent les Constitutions apostoliques (l. 7, c. 25) et qui était en usage pour la célébration de l'Eucharistie ; on y remercie Dieu de nous avoir donné « le sang précieux et le précieux corps de Jésus-Christ ».

Saint Ignace, disciple des Apôtres († 107), désigne la cène chrétienne par le mot « εὐχαριστία », évidemment employé dès lors en ce sens et universellement connu. Il appelle l'Eucharistie « le pain divin », « le pain de vie », « le pain céleste », « le breuvage de vie » ; il invite les chrétiens à participer à l'Eucharistie célébrée par l'évêque, parce qu'il n'y a qu' « une seule chair » (μία σάρξ) de Jésus-Christ et « un seul calice » (ἓν ποτήριον) de son sang (unité de l'Eucharistie). Pour saint Ignace, l'Eucharistie seule a la vertu de fonder et de maintenir l'unité de l'Église, parce que, dans l'Eucharistie, la chair et le sang de Jésus-Christ sont présents, non pas virtuellement, mais substantiellement pour être, en vérité, la nourriture et le breuvage de tous ceux qui y participent. Les Docètes, qui nient la réalité du corps de Jésus-Christ, « s'écartent de l'Eucharistie et du culte divin » (εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται), parce qu'ils ne croient point que l'Eucharistie est la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, cette même chair qui a souffert pour nos péchés (σάρκα εἶναι παθοῦσαν) et que le Père a ressuscitée » (IGNAT., *Ad Smyrn.*, c. 7). Ici, saint Ignace affirme en même temps l'identité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie avec le corps immolé sur la croix et avec le corps glorifié dans le ciel.

---

(1) L'expression κλάσμα = ἄρτος τῆς κλάσεως était l'expression technique, pour désigner le pain consacré dans la célébration de la » fraction du pain ». « Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps du Seigneur » ? (I Cor., x, 15).

Saint Justin le Martyr († 167) nous décrit l'Eucharistie, telle qu'elle se célébrait de son temps. Les diacres présentaient à chacun des assistants du pain consacré et du vin consacré et mêlé d'eau (ἀπὸ τοῦ εὐχαρισθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος). « Ce festin s'appelle chez nous l'Eucharistie, à laquelle celui-là seulement peut participer qui professe la doctrine chrétienne, qui a été lavé dans le bain préparé pour la rémission des péchés et pour la régénération, et qui vit selon les préceptes de Jésus-Christ. Nous recevons cet aliment et ce breuvage non point comme un pain ordinaire (κοινὸν ἄρτον) comme un breuvage ordinaire (κοινὸν πόμα) ; mais on nous a enseigné que la nourriture, consacrée par la prière instituée par Jésus-Christ (τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), est en réalité la chair et le sang de Jésus fait homme (τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα εἶναι). En effet, les Apôtres nous ont appris dans leurs récits — dans les Évangiles — que le commandement suivant leur a été fait. Jésus a pris du pain, il a rendu grâces et il a dit : « Faites cela en mémoire de moi : ceci est mon corps » ; de la même manière il a pris le calice, il a rendu grâces et il a dit : « Ceci est mon sang » ; et il le leur a présenté » (Justin. M., *Apol.* I, n. 66).

Saint Irénée († 203) atteste fréquemment, et à divers points de vue, la réalité, la présence substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il s'appuie sur le dogme universellement admis de la transsubstantiation pour prouver, contre les gnostiques, que le Fils de Dieu a pris véritablement un corps humain, qu'il est le Fils du Dieu créateur, que la chair doit ressusciter un jour. « Si notre chair n'est pas capable d'être incorruptible, le Seigneur ne nous a point rachetés par son sang, son sang n'est point dans le calice de la communion, le pain que nous rompons n'est point la participation à son corps... Ce calice, emprunté aux choses créées, il déclare que c'est son propre sang (αἷμα ἴδιον), et il en pénètre notre sang ; ce pain, qui appartient à la création, il affirme que c'est son propre corps (ἴδιον σῶμα), et il en nourrit notre corps... Par la parole de Dieu, le pain et le vin deviennent l'Eucharistie, qui est le corps et le sang de Jésus-Christ » (Iren., *adv. hæres.*, v, 2, 2. 3). « De même que le pain qui vient de la terre n'est plus le pain ordinaire, mais l'Eucharistie, lorsqu'il a reçu l'invocation de Dieu (τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ), et de même que l'Eucharistie est composée de deux choses, l'une terrestre (les espèces ou apparences), et l'autre céleste (le corps glorifié de Jésus-Christ) ; ainsi nos corps, lorsqu'ils participent à l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles : ils possèdent le gage de la résurrection » (Iren., *adv.*

hæres., IV, 8, 5). « Comment ces hérétiques peuvent-ils être convaincus que le pain consacré (*panis in quo gratiæ actæ sunt* = le pain eucharistique) est le corps de leur Seigneur et (que le calice consacré est) le calice de son sang, s'ils ne le tiennent pas lui-même pour le Fils du Dieu créateur, c'est-à-dire pour son Verbe (*Verbum*) par lequel les arbres portent des fruits, par lequel les sources jaillissent, par lequel la terre produit d'abord le brin d'herbe, puis la tige et l'épi et enfin, dans l'épi, le froment ? Comment peuvent-ils (s'ils admettent la transsubstantiation) dire en outre que la chair nourrie de la chair et du sang du Seigneur est soumise à la corruption et qu'elle ne participera point à la vie éternelle ? Il faut donc ou qu'ils changent d'opinion ou qu'ils renoncent à offrir le sacrifice. Notre foi, au contraire, est en parfaite harmonie avec l'Eucharistie; et l'Eucharistie, à son tour, confirme notre foi » (Iren., *adv. hæres.*, IV,18, 4).

Par une conséquence de la discipline du secret, Origène (✝ 254) ne parle de l'Eucharistie qu'avec réserve : en plus d'une circonstance, cependant, il affirme très clairement la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans notre sacrement. « Nous, chrétiens, nous rendons grâces au Créateur de toutes choses et c'est pourquoi nous mangeons les pains présentés dans l'action de grâce et dans la prière et, en vertu de la prière (διά τὴν εὐχήν), devenus un corps saint (σῶμα ἅγιόν τι), sanctifiant ceux qui y participent avec une conscience pure (ἁγιάζον τοὺς αὐτῷ χρωμένους) » (Origen., *c. Cels.*, l. 8, n. 33). « Ne craignez-vous point le jugement de Dieu, et méprisez-vous les exhortations de l'Église ? Vous n'hésitez pas à recevoir le corps de Jésus-Christ (sans vous être d'abord éprouvé), en vous approchant de l'Eucharistie comme si vous étiez innocent et pur. Ne vous rappelez-vous point ce qui est écrit : « C'est pour cette « raison qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et de lan- « guissants et que plusieurs dorment » ? Car on ne s'examine point et l'on ne comprend pas ce que c'est que d'être un membre de l'Église ou de s'approcher de mystères si grands » (Origen., *homil.* 2 *in* Ps. XXXVII, n. 6). « Vous qui avez coutume de fréquenter les saints mystères, vous savez, lorsque vous recevez le corps de Jésus-Christ, avec quelle précaution et avec quel respect vous veillez à ce qu'il n'en tombe rien pour qu'il ne se perde aucune parcelle du don de Dieu. Vous vous croyez coupables, et vous avez raison de le croire, si, par votre négligence, il en tombe quelque chose à terre. Si donc vous apportez tant de soin à garder son corps, comment pouvez-vous penser que la faute soit moindre à traiter négligemment la parole de Dieu » ? (Origen., *in Exod.*, hom. 13, n. 3).

Saint Hippolyte de Rome († 235) explique le texte : « *Sapientia ædificavit sibi domum* » (Prov. ix, 1). « Le Logos, dit-il, s'est préparé son corps (σῶμα) et son sang (αἷμα) précieux et sans tache qui, chaque jour, sont sacrifiés sur l'autel mystérieux et divin (ἐπιτελοῦνται θυόμενα) en mémoire de l'autel à jamais mémorable, de la table de la première Cène mystique. — « Venez, mangez mon pain et buvez le vin que j'ai mélangé pour vous » : il nous a donné à manger et à boire sa chair divine (τὴν θείαν αὐτοῦ σάρκα) et son sang précieux (τίμιον αὐτοῦ αἷμα) ».

Tertullien († vers 240) affirme souvent que les chrétiens reçoivent la chair véritable et le sang véritable de Jésus-Christ (Tertull., *de resurr. carn.*, c. 8), et il fait remarquer que les fidèles évitent avec soin toute profanation de l'Eucharistie. *Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur* (Tertull., *de cor.*, c. 3). « Le Christ est immolé » pour le païen converti et baptisé, qui « se nourrit de la richesse du corps du Seigneur (*opimitate dominici corporis*), de l'Eucharistie » (Tertull., *de pudic.*, c. 9). « Beaucoup sont d'avis qu'aux jours des stations on ne peut participer aux prières du sacrifice, parce que le jeûne est rompu par la réception du corps du Seigneur (*accepto corpore Domini*). Quoi donc ! l'Eucharistie serait un obstacle à une pratique de piété ? Ne nous unit-elle pas plus intimement à Dieu ? Votre station ne sera-t-elle pas plus solennelle, si vous vous approchez de l'autel de Dieu ? En recevant et en conservant le corps du Seigneur (*accepto corpore Domini et reservato*), vous atteignez le double but : la participation à la célébration de l'Eucharistie (*participatio sacramenti*) et l'accomplissement du précepte du jeûne » (*executio officii* — Tertull., *de Orat.*, c. 19).

D'après saint Cyprien († 258), c'est la chair véritable de Jésus-Christ et son véritable sang qui sont présentés aux fidèles dans le sacrifice eucharistique. S'appuyant sur les paroles de la promesse (Joann., vi, 51, 52), il applique la demande de l'Oraison dominicale : « Donnez-nous notre pain quotidien », à l'Eucharistie « que nous recevons chaque jour comme l'aliment du salut », à la chair de Jésus-Christ qui nous est offerte sous les espèces du pain, de peur que, nous séparant du corps de Jésus-Christ, nous ne soyons exclus du salut (Cyprian., *de Orat.*, c. 18). Par une communion indigne, « on fait violence au corps et au sang du Seigneur » (*vis infertur corpori Domini et sanguini.* Cyprian., *Epist.*, 10, 2). *Quomodo possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere?* (Cyprian., *Epist.* 63, n. 15).

6. — A partir du IV[e] siècle, grâce au développement de la littérature patristique, les témoignages en faveur de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, sont plus nombreux encore, plus formels s'il est possible, que dans la période antéNicéenne.

A propos du texte : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang », Macarius Magnes (= de Magnésie) dit, dans son Ἀποκριτικός : « Ce n'est donc point une figure (τύπος) du corps, une figure du sang, comme l'imaginent quelques insensés : c'est, en réalité, le corps et le sang de Jésus-Christ (κατὰ ἀλήθειαν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ). La chair du Sauveur n'est point consommée par la manducation : en buvant son sang, nous ne l'épuisons point ; celui qui y participe reçoit un accroissement de vigueur céleste ; le divin aliment demeure incorruptible parce qu'il est (par l'union hypostatique) associé à la divinité et inséparable de la divinité ».

Le dogme de la présence réelle est affirmé, avec une clarté et une précision remarquables, dans les deux dernières Catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem (┼ 386). En un langage très simple, accessible à tous, le saint docteur explique aux catéchumènes les mystères célébrés par l'Église. Les seules paroles de l'institution suffisent pour écarter tout doute relativement à la présence réelle. « Recevons donc toujours ce sacrement avec l'entière conviction (μετὰ πάσης πληροφορίας) que c'est le corps et le sang de Jésus-Chist. Car sous les espèces (ἐν τύπῳ) du pain, le corps vous est donné ; et, sous les espèces (ἐν τύπῳ) du vin, le sang vous est offert afin qu'en recevant le corps et le sang de Jésus-Christ vous deveniez un seul corps et un seul sang avec lui (ἵνα γένῃ, μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ). Nous devenons ainsi des porte-Christ (Χριστοφόροι) ». Les lois naturelles qui, d'ordinaire, nous permettent de conclure d'après les apparences des choses, à la substance dont ces apparences sont le voile, ne trouvent point leur application ici, puisque la parole de Dieu nous enseigne autre chose. « Ce que vous recevez, ne le regardez donc point comme un pain et un vin ordinaires : car, d'après l'affirmation du Seigneur (κατὰ τὴν δεσποτικὴν ἀπόφασιν), c'est le corps et le sang de Jésus-Christ. Quoi que les sens (ἡ αἴσθησις) puissent vous faire juger, la foi doit vous donner la certitude (du contraire). Ne jugez point ici d'après le goût (ἀπὸ τῆς γεύσεως), mais puisez dans la foi l'indubitable assurance que vous avez l'honneur de recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ.... Ayant donc appris et étant fermement convaincu que ce qui vous paraît du pain n'est pas du pain (ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν), bien que le goût juge autrement,

et que ce qui vous paraît du vin n'est pas du vin (ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν), bien qu'il le semble au goût, fortifiez votre cœur en participant à ce banquet céleste et réjouissez votre âme ». Les sens, qui perçoivent les apparences du pain et du vin, ne doivent point, ici, régler ou égarer notre jugement, parce que la foi nous dit que ces éléments ne sont plus dans leur substance naturelle, mais qu'ils ont été changés au corps et au sang de Jésus-Christ. — « Vous entendez la voix du Psalmiste dont la divine mélodie vous invite à participer aux saints mystères : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux » (Ps. xxxiii, 9). Ne jugez point d'après le sens matériel du goût, mais d'après les certitudes de la foi. Ceux qui goûtent cette douceur ne sont point appelés à recevoir du pain et du vin, mais le corps et le sang de Jésus-Christ sous ces apparences sensibles ». En décrivant le rite de la communion, tel qu'il se pratiquait alors, le saint Docteur rappelle aux fidèles l'extrême prudence qu'ils doivent apporter pour que nulle parcelle de l'Eucharistie ne tombe à terre, puisque ce qu'on leur présente « a mille fois plus de prix que l'or ou les perles précieuses ». « Après la communion du corps de Jésus-Christ, venez aussi au calice de son sang, non pas en étendant les mains (vers le calice), mais en vous inclinant (κύπτων) profondément et en disant « Amen » dans les sentiments de l'adoration (προσκυνήσεως) ; et vous serez sanctifié en recevant le sang de Jésus-Christ ».

Saint Jean Chrysostome est appelé à bon droit « le docteur de l'Eucharistie » (*doctor eucharistiæ*). Il étudie ce mystère sous divers aspects ; il l'examine non seulement en le discutant au point de vue théorique, mais encore au point de vue pratique, et en détail. Toujours et partout, sa tendre dévotion pour l'Eucharistie se révèle de la manière la plus touchante. « Puisque le Seigneur a dit : « Ceci est mon corps », soyons convaincus de la vérité de ces paroles, soumettons-nous dans la foi et contemplons-le, des yeux de l'esprit, dans cet auguste sacrement... Vous auriez désiré voir les vêtements du Seigneur, le voir lui-même, et il vous est donné non seulement de le voir, mais encore de le toucher, de le recevoir en vous... Il a voulu s'unir à nous de telle sorte que nous soyons un seul et même corps avec lui, non seulement par la foi, mais en vérité et en réalité. Qui donc devra être plus pur que celui qui participe à un tel sacrifice ? Le rayon du soleil dans tout son éclat ne doit-il pas le céder en pureté à la main qui divise cette chair sacrée, aux lèvres que touche ce feu divin, à la langue qui se teint de ce sang redoutable ? (Chrysost, *in Matth.*, hom. 82). » Rappelez-vous, ô homme, quelle victime (θυσία) vous prenez dans vos

mains, de quelle table vous vous approchez. Songez que vous, cendre et poussière, vous recevez le corps et le sang de Jésus-Christ » (CHRYSOST., *in nat. D. N. J. C.* hom. 7). « O prodige! La table mystique est préparée, l'Agneau de Dieu est immolé pour vous, le feu spirituel jaillit de l'autel, les Chérubins sont présents, les Séraphins accourent, les Anges prient pour vous avec le prêtre, le sang du calice (τὸ αἷμα ἐν τῷ κρατῆρι) coule du côté du Sauveur pour vous purifier » (CHRYSOST., *de pœnit.*, hom. 9. 1). « Vous participez à un sacrifice aussi saint que redoutable. Jésus-Christ est là immolé (ἐσφαγμένος πρόκειται), pour faire de vous un sujet de joie pour les anges, pour vous réconcilier avec le Créateur de l'Univers » (CHRYSOST, *de prod. Jud.*, hom. 1, n. 6). « Les mages adorèrent ce corps dans la crèche; ils se prosternèrent devant lui avec crainte et tremblement. Voici maintenant ce même corps que les mages ont adoré dans la crèche : il est là, sur l'autel ; vous connaissez sa vertu salutaire. Il est dangereux de s'en approcher sans être préparé; mais ne point participer à ce banquet mystérieux, c'est se condamner à la faim et à la mort ; car ce banquet est la force de notre âme, notre espoir, notre salut, notre lumière et notre vie. Si nous quittons cette terre avec ce céleste aliment, nous entrerons sans crainte, comme parés d'armes précieuses, dans les parvis de l'éternité. Ici-bas, déjà, ce mystère est le ciel sur la terre. Ce qu'il y a de plus excellent au ciel, le corps du Seigneur, vous pouvez le contempler sur la terre ; non seulement vous le voyez, mais vous le touchez et il devient votre nourriture. Purifiez donc votre âme et préparez votre cœur pour recevoir ces saints mystères » (CHRYSOST., *in I Cor.*, hom. 24, n. 5). « Touchons aussi la frange de son vêtement : bien plus, si nous le voulons, nous pouvons le posséder tout entier, puisque son corps est là, devant nous ; non seulement son vêtement, mais son corps pour que nous puissions non seulement le toucher, mais nous en nourrir. Approchons avec foi, puisque tous nous sommes des malades. Si ceux qui touchaient la frange de son vêtement, en éprouvaient une vertu merveilleuse, combien plus encore ceux qui le possèdent tout entier?... Le voici devant vous. Vous entendez sa voix, puisqu'il vous parle par ses Évangélistes. Croyez donc que c'est ici le même mystère qu'il célébra lui-même à la dernière Cène. Quand vous voyez le prêtre qui vous présente ce corps sacré, voyez Jésus-Christ étendant la main pour se donner à vous... Comprenez donc votre dignité, prêtres et laïques! Il nous a donné sa chair en nourriture ; il se donne lui-même en victime » (CHRYSOST., *in Matth.*, hom. 50, n. 2, 3). « C'est pour tous une seule et même table ; pour tous un seul

et même breuvage d'un seul et même calice. Le Père voulant réveiller en nous la charité, nous a ordonné de boire à un seul et même calice (ἐξ ἑνὸς ποτηρίου πίνειν ποιήσας ἡμᾶς) ». (CHRYSOST., *in Matth.*, hom. 32, n. 7). — Pour insister plus vivement sur la vérité de la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, le saint Docteur n'hésite point à appliquer à l'Homme-Dieu, caché sous les espèces, ce qui, à proprement parler, n'appartient qu'à ces espèces elles-mêmes : il emploie des expressions très fortes, parfois même trop fortes. Nous devons « non seulement voir le Seigneur, mais encore le toucher de nos mains (ἅψασθαι), le manger (φαγεῖν), imprimer nos dents en sa chair (ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκί), nous unir intimement à lui (συμπλακῆναι) et contenter ainsi tout notre désir » (CHRYSOST., *in Joann.*, hom. 46, n. 3). « Ce que le Seigneur n'a pas souffert sur la croix » — qu'un seul de ses os fût brisé — « il le souffre maintenant dans le sacrifice (ἐπὶ τῆς προσφορᾶς) par amour pour vous ; il se laisse mettre en pièces (ἀνέχεται διακλώμενος), pour nous rassasier tous » (CHRYSOST. *in I Cor.*, 24, n. 2)

Saint Grégoire de Nazianze (✝ 390) écrit : « Ne doutez point lorsque vous entendez parler du sang de Dieu ; mais, sans hésitation, mangez le corps (φάγε τὸ σῶμα), buvez le sang (πίε τὸ αἷμα), si vous aspirez à la vie » (GREG. NAZ., *Orat.* 45. n. 19). — Saint Basile (✝ 379) nous exhorte à « recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ, avec une sainte crainte, avec une foi profonde, avec un amour plein de reconnaissance » (BASIL., *Reg. brevi.*, 172). Au prêtre qui va célébrer il demande une préparation attentive, le pieux recueillement de l'esprit. « Songez à vous et au ministère qui vous est confié, afin de vous en acquitter avec la crainte de Dieu. Ce n'est point un ministère terrestre, mais une fonction céleste ; ce n'est point un ministère humain, mais une fonction angélique. Ne portez point vos regards ici où là ; ne vous hâtez point d'abréger vos prières ; ne songez à personne : contentez-vous de regarder le Roi présent (sur l'autel) et les anges qui l'entourent ; ne donnez ce corps sacré qu'à ceux-là qui en sont dignes » (BASIL., *serm. de sacerd. instr.*) — Saint Grégoire de Nysse (✝ 395 ?) dans sa « grande Catéchèse » (c. 37), traite en détail du mystère de l'Eucharistie. Ce que nous y recevons, c'est « le corps sacré » de Jésus-Christ (τὸ ἅγιον σῶμα) ; avant de le recevoir, il faut donc purifier son cœur par la contrition et par la pénitence (GREG. NYSS., *de perf. christ.*). « Le pain n'est, tout d'abord, qu'un pain ordinaire ; mais, dès que les paroles mystérieuses (τὸ μυστήριον) l'ont consacré, il s'appelle et il est en réalité le corps de Jésus-Christ » (GREG. NYSS., *Orat. in Epiph.*).

Au premier rang des témoins de la doctrine sur l'Eucharistie, il faut mettre saint Cyrille d'Alexandrie († 444). Il se plaît à répéter que la chair, dont nous nous nourrissons sacramentellement, est unie hypostatiquement à la divinité et que, par conséquent, elle possède une vertu vivifiante ; qu'un seul et même corps de Jésus-Christ unit de la manière la plus réelle et la plus intime, et les fidèles entre eux et chacun d'eux avec le Sauveur. « Nous mangeons la propre chair du Fils de Dieu, laquelle est devenue un principe de vie parce qu'elle est la chair de Celui qui vit par le Père... De même que le corps du Fils de Dieu possède une vertu vivifiante parce que, par une mystérieuse union, le Fils de Dieu a fait de ce corps son propre corps ; ainsi, par la participation à sa chair et à son sang, nous sommes remplis d'une vie surnaturelle, parce que le Fils de Dieu habite alors en nous non point seulement d'une manière divine par l'Esprit Saint, mais aussi d'une manière humaine par sa chair sacrée et par son sang précieux » (CYRILL. ALEX., *adv. Nestor.*, IV, c. 5). « Nous possédons un sacrement vivifiant, qui est la chair sacrée et le sang précieux de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin (ὡς ἐν ἄρτῳ καὶ οἴνῳ) ; de peur, en effet, que nous ne fussions effrayés en voyant la chair et le sang sur la table sainte de l'Église, Dieu a inspiré (par la consécration) une vertu vivifiante aux dons qui lui sont offerts et il les a changés en sa chair vivifiante, en sa chair substantielle (μεθίστησεν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σάρκος) » ; — et ainsi nous recevons « le corps de la vie » (σῶμα τῆς ζωῆς), c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ qui, en tant que Dieu, « est la vie par essence » (ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων) et qui, par la communion, dépose en notre corps « le germe de la vie immortelle » (σπέρμα τῆς ἀθανασίας) (CYRILL. ALEX., *in Luc.* XXII, 21 ; *adv. Nestor.*, IV, c. 5 ; *in Joann.*, IV, c. 2). « En unissant, par la communion, tous les fidèles à un seul corps qui est le sien, Jésus-Christ fait de ses fidèles un seul et même corps entre eux et avec lui-même (συσσώμους). Ceux que, par son corps sacré, il a ramenés à l'unité avec lui, qui donc les divisera, qui les arrachera à l'unité qu'ils ont entre eux ? Quand nous participons tous à un seul et même pain, nous devenons un seul et même corps ; et Jésus-Christ ne peut être divisé. Aussi l'Église est-elle appelée le corps de Jésus-Christ et nous sommes ses membres. Si nous recevons en nos corps un seul et même Jésus-Christ indivisible, si nous sommes tous unis à lui par son corps sacré, nos membres sont à lui bien plus encore qu'à nous-mêmes » (CYRILL. ALEX., *in Joann. comment*). « En montrant le pain, le Seigneur a dit : « Ceci est mon corps » et, en montrant le vin : « Ceci est mon sang », afin que vous ne

vous imaginiez point que ce que vous avez sous les yeux est seulement une figure (τύπον εἶναί τὰ φαινόμενα), mais que vous croyiez que les dons offerts sur l'autel sont véritablement changés (μεταποιεῖσθαι), par la toute-puissance de Dieu, au corps et au sang de Jésus-Christ » (CYRIL. ALEX., *in Matth.*, XXVI, 27).

L'unité qui existe entre les personnes divines est le modèle de l'unité qui doit être établie entre nous et Jésus-Christ, comme entre tous les fidèles (JOANN., XVII, 21-24). Les Ariens en concluaient qu'il n'y a entre le Père et le Fils, qu'une unité morale, une simple harmonie de volonté. Saint Hilaire († 366) réfute cette erreur en s'appuyant sur le dogme universellement admis de la présence réelle ; et, dans son langage énergique, il montre qu'il doit exister une parfaite unité de substance entre le Père et le Fils. En effet, l'union que les fidèles ont entre eux et avec Jésus-Christ n'est pas simplement une union morale par l'harmonie des volontés : c'est une union réelle, pour ainsi dire physique, en tant que, par la participation à l'Eucharistie, ils reçoivent tous, substantiellement ou dans sa nature (*naturaliter*), le seul et même corps de Jésus-Christ, comme lien de cette union (*vinculum uniens*) ; à plus forte raison, par conséquent l'essence divine, numériquement une, doit-elle être le principe de l'unité entre le Père et le Fils (1). « A ceux qui veulent voir une simple unité de volonté entre le Père et le Fils, je demande si, maintenant, le Christ est en nous par la réalité de sa nature (*per naturæ veritatem*) ou seulement par l'harmonie des volontés. Si, en effet, le Verbe s'est véritablement fait chair et si, dans le banquet du Seigneur (*cibo dominico*), nous recevons véritablement le Verbe fait chair (*Verbum carnem*), comment ne point penser que nous avons, présent en nous par sa nature ou sa substance (*naturaliter*), Celui qui s'est inséparablement uni la nature de notre chair par son incarnation (*homo natus*), comme il a uni à la nature de son éternelle divinité la nature de sa chair qu'il nous communique dans le sacrement ? Nous sommes tous « un » (*omnes* unum sumus), parce que le Père est dans le Christ et que le Christ est en nous » (HILAR., *de Trinit.*, VIII, n. 13). C'est uniquement sur l'autorité du Verbe divin que nous croyons en cette merveilleuse union surnaturelle des fidèles

(1) Probat b. Hilarius, disputator mirabilis, quia Pater naturaliter est in Filio, i. e. *substantialiter*. Aliter enim istud « *naturaliter* » non debet intelligi. Nam de substantiali unitate Patris et Filii tota contra Arianos quæstio versabatur. Nec disputator peritissimus tantopere illud probaret, nisi in quæstione esset. Id autem per hoc probat, quia naturaliter, i. e. *substantialiter* ipse Filius est in nobis (GUITM. AVERS., *de corp. et sang. Chr. verit.* l. 3, n. 14).

avec la nature humaine de Jésus-Christ. « Il a dit, en effet : « Ma chair est véritablement une nourriture *(vera esca)* et mon « sang est véritablement *(vere)* un breuvage. Celui qui mange ma « chair et boit mon sang, demeure en moi et je demeure en lui ». Nous ne pouvons donc plus en douter *(non relictus est ambigendi locus)* : la chair et le sang du Seigneur sont véritablement (dans l'Eucharistie). D'après l'affirmation du Seigneur lui-même, comme d'après notre foi, sa chair et son sang sont véritablement (dans l'Eucharistie). La participation à cette chair et à ce sang produit cet effet *(hæc accepta atque hausta id efficiunt)*, que nous sommes en Jésus-Christ et que Jésus-Christ est en nous. N'est-ce pas la vérité ? Peut-être n'est-ce pas la vérité pour ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ. Le Christ est donc en nous par sa chair, et nous sommes en lui en tant que, avec lui, ce que nous sommes est en Dieu » (HILAR., *de Trinit.*, VIII, n. 14). A l'empereur Constance qui faisait arracher les prêtres à l'autel au moment du sacrifice, l'intrépide champion de l'Église d'Occident, le vigoureux adversaire de l'arianisme ne craint pas de dire : « Les Juifs ont versé le sang du prophète Zacharie ; et vous, autant qu'il est en votre pouvoir, vous arrachez à Jésus-Christ ceux qui sont devenus un seul et même corps avec lui *(concorporatis Christo)* » (HILAR., *contra Const.*, c. 11).

D'après saint Jérôme († 420) l'Eucharistie est le sacrifice quotidien, la nourriture quotidienne des fidèles (HIERON., *in Gen.* 14, 18 ; *ep.* 21), le corps de Jésus-Christ (*ep.* 82), le mystère du corps et du sang de Jésus-Christ, l'éternelle célébration de l'Agneau immaculé (*in Ez.* l. 12, c. 41) : là, le Christ est lui-même le convive *(conviva)* et le festin *(convivium)*, celui qui mange *(ipse comedens)* et celui qui est mangé *(comeditur* — *ep.* 120, n. 2). L'évêque doit être pur de toute faute, orné de toutes les vertus parce qu'en sa qualité de médiateur *(sequester)* entre Dieu et les hommes il consacre, de ses lèvres saintes, la chair de l'Agneau *(carnes Agni sacro ore conficiens* — *ep.* 64, n. 5). *Alioquin sciebamus, et in Christi sanguinem vinum consecrari* (*comm. in Gal.* 5, 19). *Nihil illo ditius, qui corpus Christi canistro vimineo, sanguinem portat in vitro* (*ep.* 125, n. 20).

Nous trouvons aussi de riches et précieux enseignements sur l'Eucharistie dans le traité « *de mysteriis* » où saint Ambroise († 397) instruit les fidèles nouvellement baptisés, et dans les six livres ou sermons « *de sacramentis* » d'un auteur un peu postérieur qui s'est inspiré du traité de saint Ambroise. Le pain et le vin de l'Eucharistie sont, pour les chrétiens, bien plus excellents et bien plus efficaces que la manne et que l'eau qui jaillit

du rocher pour les Israélites dans le désert. *Considera utrum præstantior sit panis angelorum* (Ps. LXXVII, 15), *an caro Christi, quæ utique est corpus Vitæ. Manna illud e cœlo, hoc supra cœlum; illud cœli, hoc Domini cœlorum.... Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis e Christo; illos ad horam satiavit aqua, te sanguis diluit in æternum; illud in umbra, hoc in veritate.... potior est lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de cœlo* (AMBR., *de myst.*, c. 8, n. 48-49) (1). L'Eucharistie contient, en réalité, le même corps qui est né de la Vierge Marie et qui a été attaché à la croix; mais elle le contient dans un mode d'existence tout autre et surnaturel. Pour désigner cet état sacramentel, l'auteur appelle souvent ce corps un « corps spirituel » (2) *Hoc quod conficimus corpus, ex Virgine est: quid hic quæris naturæ ordinem in Christi corpore, quum præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine? Vera utique caro Christi, quæ crucifixa est, quæ sepulta est: vere ergo carnis illius sacramentum est... In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi: non ergo corporalis esca, sed* spiritalis *est... corpus enim Dei corpus est spiritale: corpus Christi corpus est divini Spiritus, quia Spiritus Christus* (AMBR., *de myster.*, c. 9, n. 53, 58) (3). — *Didicisti quia, quod accipis, corpus est Christi* (Ps. AMBR., *de sacram.*, l. 4, c. 2, n. 20). *Non otiose dicis tu* (après la consécration): « *Amen* », *jam in spiritu confitens quod accipias* (ensuite, par la communion) *corpus Christi. Dicit tibi sacerdos: « Corpus Christi », et tu dicis: « Amen », h. e. verum. Quod confitetur lingua, teneat affectus* (Ps. AMBR., *de sacram.*, l. 4, c. 5, n. 25).

Saint Augustin († 430), le plus grand Docteur de l'univers catholique, l'emporte sur tous les autres Pères par le nombre

---

(1) Dans son traité *De corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores*, Durand cite quelques textes de saint Ambroise et il ajoute: *Hæc tanti viri sententia fideliter expensa omnes hæreticorum versutias et universa destruit argumenta catholicamque fidem instruit et roborat et de veritate* naturali corporis ac sanguinis Jesu Christi Salvatoris devotionem fidelium, ne de cetero in aliquo vacillet, sufficienter ædificat (p. 4, n. 7).

(2) *Dupliciter* sanguis Christi et caro intelligitur, vel spiritualis illa atque divina, de qua ipse dixit: « Caro mea vere est cibus » et: « Nisi manducaveritis carnem meam »..., vel caro et sanguis, quæ crucifixa est et qui militis effusus est lancea (S. HIERON, *in Eph.* 1, 7).

(3) Quæ sunt pascua nostra, h. e. fidelium nisi Christus? Ipse enim nos pascit et reficit (Ps. 22, 2). Bona pascua divina sacramenta sunt. Carpis illis novum florem, qui bonum odorem dedit resurrectionis. Carpis lilium h. e. splendorem æternitatis. Carpis rosam, h. e. dominici corporis sanguinem (S. AMBR., *in Ps. 118 serm.* 14, n. 2).

et la profondeur de ses écrits ; mais, au point de vue du dogme de l'Eucharistie, il ne nous offre point la même abondance de témoignages parce qu'il n'a pas eu l'occasion de défendre ce dogme contre les attaques de l'hérésie et parce qu'il se conformait rigoureusement, sur ce point, à la discipline du secret (1). Le plus souvent il suppose que le dogme de la présence réelle est connu, il s'appuie sur ce principe pour expliquer la nécessité et les fruits de la sainte communion. A l'autel du Seigneur, on distribue aux fidèles la « sainte victime » (*victima sancta*) qui nous a rachetés (August., *Confess.*, l. 9, c. 12). Dans un bref discours à des fidèles récemment baptisés (*infantes*) et déjà instruits de ce dogme, il traite également du « sacrement de la table du Seigneur » (*sacramentum mensæ dominicæ*). Par une certaine « consécration » (*consecratione*) ou sanctification, au moyen de la Parole divine, le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ. « Ce pain, que vous voyez sur l'autel, sanctifié (*sanctificatus*) par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ. Ce calice, ou plutôt le contenu de ce calice (*quod habet calix*), sanctifié par la parole de Dieu, est le sang de Jésus-Christ » (*serm.* 227). Dans le titre du psaume 33e, saint Augustin s'attache à la leçon » *et ferebatur in manibus suis* » et il remarque que nul ne peut se porter soi-même dans ses mains, mais que Jésus-Christ l'a fait, cependant, à la dernière Cène. « Jésus-Christ s'est porté entre ses mains, lorsqu'il présenta son corps aux Apôtres en disant : « Ceci est mon corps ». Car il tenait son corps entre ses mains » (*in Ps.* XXXIII, *serm.* 1, n. 10) (2). « Les Juifs s'approchèrent de Jésus-Christ

---

(1) Contre les auteurs protestants qui ont traité de l'histoire du dogme, Schanz démontre que saint Augustin, dans la doctrine de l'Eucharistie, n'était pas « spiritualiste » ou symbolique » (*Tub. Quartalschrift*, 1896, pp. 79-115).

(2) O sententia lucidissima ! O sententia vere beatissimo et excellentissimo doctore Augustino dignissima, a qua nulli est recedendum, cui ab omnibus est reverendissime concedendum ! Quod in David (inquit) et in aliis hominibus secundum litteram non invenitur, in Christo invenitur... Si adversarii nostri sic exponunt : Ferebatur Christus in manibus suis, i. e. ferebatur umbra tantum vel figura, non substantia Christi, in manibus suis... si hoc ita exponunt, hoc idem in David, hoc idem in omnibus fere hominibus invenire possumus. Quis enim hominum aliquam sui figuram, in qua non sit substantia sua, (v. gr. statuam vel picturam) in manibus suis ferre non possit ? « Sed hoc, inquit, in ipso David non invenimus et manibus suis nemo portatur. In Christo autem, ait, invenimus. » Quoniam ergo dicit in Christo inveniri, quod in David et in aliis hominibus, quomodo intelligatur, non invenit, restat manifestissime et absque ullo scrupulo sentiendum, quod non figuram tantum vel umbram, sicut adversarii nostri dicunt, sed *substantiam sui corporis* juxta Augustinum ferebat

pour le crucifier : nous voulons nous approcher de lui pour recevoir son corps et son sang (*ut corpus et sanguinem ejus accipiamus*) ; ils furent aveuglés à cause du Crucifié, nous sommes éclairés en mangeant et en buvant le Crucifié » (*in Ps.* xxxiii, *serm.* 2, n. 10). « Avec un cœur et des lèvres fidèles (*fideli corde et ore*) nous recevons Jésus-Christ, qui nous donne sa chair en nourriture et son sang en breuvage, quoiqu'il semble plus horrible encore de manger la chair d'un homme que de le tuer, de boire le sang humain que de le verser » (*c. advers. leg. et proph.* l. 2, c. 9, n. 34). A l'exemple de saint Ambroise, saint Augustin applique au corps de Jésus-Christ la parole du psaume : « Adorez l'escabeau de ses pieds » (Ps. xcviii, 5), et il atteste en même temps que, dans l'Eucharistie, le corps du Sauveur est et doit être adoré avant la communion. « Le Seigneur a reçu de Marie la chair dont il s'est revêtu. Et comme, ici-bas, il a conversé parmi nous dans cette chair et qu'il nous a donné cette même chair à manger (*ipsam carnem nobis manducandam dedit*), comme nul ne mange cette chair avant de l'avoir d'abord adorée (*nisi prius adoraverit*), nous pouvons donc sans péché adorer cet « escabeau des pieds du Seigneur », c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ ; ou plutôt, il y aurait péché à ne point l'adorer... Lors donc que vous vous inclinez à terre et que vous vous prosternez (*te inclinas atque prosternis*), ne songez point à la terre, mais à ce Saint (*illum Sanctum*) dont vous adorez la chair » (*in Ps.* xcviii, n. 9). Le saint Docteur est convaincu que le précepte de communier entièrement à jeun nous vient des temps et de la tradition apostoliques. « Il est évident que les disciples, lorsqu'ils ont participé pour la première fois au corps et au sang de Jésus-Christ, n'ont pas reçu le sacrement à jeun. Faut-il pour cela faire un reproche à l'Église tout entière (*universæ Ecclesiæ*), si la sainte communion est toujours reçue à jeun, (*quod a jejunis semper accipitur*)? Depuis lors, en effet, il a plu à l'Esprit Saint que, par honneur pour un sacrement si excellent, le corps du Seigneur entrât, avant tout autre aliment, dans la bouche des chrétiens (*ut in honorem tanti sacramenti in os christiani prius dominicum corpus intraret quam ceteri cibi*) ; c'est la raison, en effet, de cette coutume observée dans l'Église entière (*nam ideo per universum orbem mos iste servatur*) (*Epist.* 54, n. 7-8). Avec l'Apôtre

---

Christus. Quid hic umbratici respondebunt ? Ubi in tanta luce lucifugæ nostri umbram parabunt ? *Veritatem dominici corporis* nobiscum credant (Guitm. Avers. *de corp. et sang. Chr. verit.* l. 3, n. 2—1).

(I Cor., x, 17), saint Augustin voit volontiers dans l'Eucharistie la figure et la cause efficiente de l'unité de l'Église, le lien de la charité sociale ; il exhorte donc les fidèles à participer au corps et au sang du Sauveur pour demeurer unis dans le *corps* de Jésus-Christ et se nourrir de son Esprit (*in Joann.*, tr. 27, n. 21). *Corpus Christi et sanguinem illud dicimus, quod ex fructibus terræ acceptum et* prece mystica consecratum *rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicæ passionis : quod quum per manus hominum ad illam visibilem* speciem *perducatur, non sanctificatur, ut sit* tam magnum sacramentum, *nisi operante invisibiliter Spiritu Dei* (*de Trinit.*, l. 3, n. 10).

A son tour, le poète Sedulius affirme que « les baptisés se nourrissent du corps et du sang de Jésus-Christ » : en parlant du côté du Sauveur ouvert par la lance (1), il voit dans l'eau du baptême, dans le corps et dans le sang du Sauveur, la gloire de notre religion et les dons les plus précieux de notre vie.

Le pape saint Léon le Grand (✝ 461), qui défendit victorieusement contre les monophysites le dogme catholique des deux natures en Jésus-Christ, affirme expressément la présence réelle du corps et du sang du Sauveur dans l'Eucharistie. « Puisque le Seigneur dit : « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de « l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas « la vie en vous », vous devez participer de telle sorte (*sic*) à la sainte table que vous ne doutiez nullement de la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ (*ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis*). En effet, ce que votre bouche reçoit (*ore sumitur*) est, en vérité, ce que vous croyez dans votre foi ; c'est en vain (*frustra*) qu'ils répondent « *Amen* » ceux qui (à l'exemple des Eutychiens) nient la réalité du corps et sang du Sauveur ».

Nombre de Pères aiment à entendre de l'Eucharistie le « pain quotidien » que l'Oraison dominicale nous fait demander à Dieu. Saint Pierre Chrysologue (✝ 450) adopte cette interprétation. Jésus-Christ est lui-même « le pain qui, chaque jour, est servi sur la table de l'Église pour devenir notre aliment céleste, qui est immolé pour la rémission des péchés et qui nourrit l'âme pour

(1) Cuspide perfossum latus eque patenti
Vulnere purpureus cruor et simul unda cucurrit.
Hæc sunt quippe sacræ pro religionis honore :
Corpus, sanguis, aqua, tria vitæ munera nostræ.
Fonte renascentes *membris* et *sanguine Christi*
Vescimur atque ideo templum deitatis habemur.
(*Carm. pasch.* l. 5, v. 287—292).

la vie éternelle : nous demandons que ce pain nous soit donné chaque jour, jusqu'à ce que nous puissions nous en rassasier éternellement » (*serm.* 71).

7. — Que, dans la littérature patristique, à côté de témoignages si nombreux, si précis en faveur de la présence réelle, on rencontre parfois certaines expressions ou difficiles à comprendre, ou dont il est aisé de dénaturer le sens, il n'y a là rien qui doive nous étonner : cela s'explique par des circonstances particulières et par diverses influences dont il ne faut pas négliger de tenir compte. En tout cas, des textes de ce genre ne sauraient contredire la doctrine universelle de l'Église qui trouvait aussi sa plus vivante expression dans la célébration quotidienne de la liturgie. — La discipline du secret et la discussion polémique de la doctrine de l'Eucharistie en réponse à divers hérétiques — gnostiques, ariens, nestoriens, monophysites — amenaient parfois à employer certaines expressions moins faciles à comprendre ; mais, en soi, c'est encore une preuve du dogme catholique. — A quoi bon la discipline du secret par rapport à l'Eucharistie, si les chrétiens ne voyaient, dans ce sacrement, que la participation au pain et au vin en souvenir du fondateur de leur religion ? Mais le fait que, dans les controverses dogmatiques et dans les argumentations théologiques, notre dogme pouvait tenir lieu d'un principe certain et admis par tous, ce fait, disons-nous, atteste clairement la croyance universelle à la présence réelle de Jésus-Christ sur l'autel. — Pour apprécier exactement et pour comprendre certains textes des Pères, il faut se rappeler la nature toute spéciale du mystère de l'Eucharistie. Si l'étude et l'intelligence de l'Eucharistie présentent de nombreuses et graves difficultés, il est tout aussi malaisé d'exposer correctement ce mystère. Cette remarque s'applique plus particulièrement aux dix premiers siècles, alors que la terminologie n'était pas encore rigoureusement fixée : elle ne devait l'être que plus tard, et progressivement, à partir du commencement du moyen âge, à mesure que le dogme s'éclairait de lumières nouvelles. En outre, dans l'exposition du mystère eucharistique, on doit soigneusement observer, que la « figure » et la « réalité » sont intimement et inséparablement unies en un seul tout, et de telle sorte que la vérité du corps de Jésus-Christ demeure complètement cachée sous le voile de la figure. Le symbolisme multiple de notre sacrement n'exclut nullement la présence réelle du corps du Sauveur : elle la suppose plutôt, comme une condition indispensable (1).

---

(1) Numquid sacramentum altaris *veritatis* non est, quia *figura* ? Mors-

Les espèces consacrées sont un signe ; non pas toutefois un signe de Jésus-Christ absent, mais un signe du corps de Jésus-Christ présent, quoique caché. — Le corps lui-même de Jésus-Christ, dans son mode d'existence eucharistique et dans son rapport avec les espèces sensibles, c'est-à-dire le sacrement tout entier est également, sous plus d'un point de vue, considéré comme un symbole (*figura*, *imago*) ou comme une expression symbolique (*symbolicum*, *typicum*). En effet, le corps eucharistique de Jésus-Christ, le véritable corps de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles rappelle le corps de ce Sauveur en tant qu'il a été immolé pour nous sur la croix : il figure ensuite le corps mystique du Sauveur, c'est-à-dire l'Église dont les membres sont intimement unis entre eux et avec Jésus-Christ ; enfin, le corps de Jésus-Christ, dans son état sacramentel, est le gage symbolique de la gloire céleste qui nous est promise. Lors donc que quelques Pères insistent expressément sur le sens symbolique de l'Eucharistie, il ne s'ensuit en aucune façon que l'on doive les mettre au nombre des « symbolistes », au sens que nos modernes adversaires donnent à ce nom ; en d'autres termes, il ne s'ensuit pas qu'ils aient pris les paroles du Sauveur au sens figuré, pour ne voir dans l'Eucharistie qu'un mémorial de son sacrifice. Les textes obscurs des Pères peuvent et doivent être expliqués conformément à la doctrine admise par l'Église alors comme aujourd'hui.

8. — Au IX[e] siècle, le saint abbé Paschase Radbert († vers 865) écrivit deux traités sur le sacrement de l'autel (*De corpore et sanguine Domini*, et *Epistola ad Frudegardum*) ; ces deux traités ont fait époque et leur influence a été considérable. Pour la première fois, le mystère de l'Eucharistie, sous ses divers aspects, y est étudié en détail et avec méthode, en se plaçant sur le terrain de l'Écriture et de la doctrine des Pères. Nous y voyons que la doctrine et la foi de l'Église étaient alors les mêmes qu'aux temps apostoliques et à l'époque des Pères. « Nul ne peut se scandaliser de ce corps et de ce sang de Jésus-Christ,

---

Christi vera fuit et tamen exemplum fuit, et resurrectio Christi vera fuit et exemplum fuit. Quare ergo sacramentum altaris similitudo esse non potest et veritas ? Nam in alio quidem similitudo, in alio veritas. Nam quum sit unum sacramentum, tria ibi discreta proponuntur, species videlicet visibilis et veritas corporis et virtus gratiæ spiritualis. Aliud est enim visibilis species, quæ visibiliter cernitur; aliud est veritas corporis et sanguinis, quæ sub visibili specie invisibiliter creditur, atque aliud gratia spiritualis, quæ cum corpore et sanguine invisibiliter et spiritualiter percipitur (WERNER *abb.* [† 1126], *Deflor. SS. Patr.* l. 2, dom. 2 p. Pent.).

lorsqu'il entend que, dans ce mystère, nous possédons la chair véritable et le sang véritable du Sauveur, puisque le Créateur l'a voulu ainsi. Et puisqu'il l'a voulu ainsi, quoique sous la figure (*in figura*) du pain et du vin, l'on doit croire qu'il en est ainsi et qu'après la consécration il n'y a plus, présents sur l'autel, que la chair et le sang de Jésus-Christ... et, pour m'exprimer d'une façon plus merveilleuse encore, la chair présente ici n'est pas autre que celle qui est née de la Vierge Marie, qui a souffert sur la croix, qui est ressuscitée du tombeau » (Paschas. Radb., *de corp. et sang. Dom.*, c. 1, n. 2). « Je m'étonne que quelques-uns puissent affirmer que le corps et le sang véritables de Jésus-Christ ne sont point présents en réalité et que, dans notre mystère, il y a simplement une certaine vertu de la chair du Sauveur et non sa chair elle-même, une certaine vertu de son sang et non le sang lui-même, une figure et non la vérité, une ombre sans corps » (*epist. ad Frud.*). — D'après Paschase, la présence réelle est si clairement affirmée dans les paroles de Jésus-Christ, que nul n'en peut douter s'il croit encore à la parole de Dieu. Plus ce mystère se dérobe à notre connaissance, plus il est nécessaire d'accepter avec foi ce que le Sauveur a déclaré, puisqu'il est le Dieu de vérité et qu'il ne peut nous tromper. Or, dans les paroles de la promesse, Jésus-Christ, qui est la Vérité, nous dit que sa chair est véritablement une nourriture et que son sang est véritablement un breuvage ; il nous parle de manger sa chair et de boire son sang. Si sa chair est véritablement une nourriture, sa chair véritable est donc présente ; si le sang du Sauveur est véritablement un breuvage, son sang véritable est donc présent. Autrement, les paroles de Jésus-Christ ne seraient point vraies : « Le pain, que je donnerai, est ma chair pour la vie du monde ». — Paschase développe la preuve tirée des paroles de l'institution. Il s'adresse expressément à ceux qui voudraient voir, dans le sacrement de l'autel, non point le corps et le sang véritables du Sauveur, mais une certaine vertu de ce corps et de ce sang. Il affirme que les paroles de l'institution, prises en leur sens naturel, ne peuvent s'entendre que de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ. A la dernière Cène le Seigneur n'a point dit : « Ceci est, ou dans ce mystère il y a une certaine vertu ou une image de mon corps » ; il a déclaré formellement : « Ceci est mon corps ». Notre sacrement est donc ce que le Seigneur a dit, et non point ce qu'il plaît à chacun de s'imaginer (*hoc est quod dixit et non quod quisque fingit*). Que ce mystère soit inconcevable, ce n'est pas une raison pour douter des paroles du Seigneur. En une foule de cas, la puissance divine dépasse notre

entendement. Il s'agit ici d'opérations divines ; toute hésitation doit donc disparaître ; nous devons nous soumettre avec foi. A la dernière Cène, si les Apôtres n'avaient point ajouté foi aux paroles de la Vérité et de la Vie, ils auraient pu répondre et demander comment il se pouvait que le pain et le calice du vin fussent le corps et le sang de Jésus-Christ, puisque ce Sauveur était, dans sa réalité, présent à leurs regards. Ils ont cru ce que Jésus leur disait ; par leur silence ils ont rendu témoignage à la Vérité ; ils ont admis ce qu'ils nous ont transmis ensuite. Or, ce qu'ils nous ont transmis c'est la même Cène dont ils ont mangé et dont ils ont bu (*de corp. et sang. Dom.*, c. 4, n. 1 — *epist. ad Frud.*). — Le livre de Paschase Radbert ne contient que la pure doctrine de l'Église ; cependant, en raison de certaines expressions relatives à l'identité du corps « historique » et du corps « sacramentel » de Jésus-Christ, il a soulevé quelques controverses, qui n'intéressent en rien l'essence et la nature de notre sacrement, mais des questions accessoires. Du reste, ces controverses reposaient sur un malentendu réciproque. Les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation étaient admis comme d'incontestables vérités par les adversaires de Paschase, — Raban Maur et Ratramne. « Un grand progrès est réalisé : Radbert rassemble et synthétise tout ce que les Pères ont dit de l'Eucharistie en divers endroits de leurs ouvrages ; par ce rapprochement, comme aussi par les développements qu'il donne à l'enseignement de l'Église rapporté et attesté par les Pères, il a plus solidement établi le dogme de l'Eucharistie. Sans doute, il n'a pas établi un système ; mais, par cet effort même, tenté en vue de résumer et d'exposer la doctrine eucharistique, de démontrer l'accord unanime des Pères, d'expliquer les divergences apparentes, de ramener à un seul tout les expressions disséminées un peu partout, — par cet effort même, comme aussi par la tendance à développer et à établir spéculativement les matériaux patristiques, Radbert se révèle comme un précurseur de la Scolastique du moyen âge avec sa doctrine admirablement enchaînée et appuyée sur les Pères » (1).

§ 7. — Convenance de la présence réelle.

1. — La présence réelle de Jésus-Christ sur l'autel est un dogme absolument fondé à tous les points de vue. L'autorité

---

(1) Ernst, *Der hl. Paschasius Radbertus*, pp. 135—136.

divine de l'Écriture et de la Tradition théorique et pratique (*sacra Scriptura ac fidei christianæ doctrina ac totius Ecclesiæ summa auctoritas* — DION. CARTUS.), l'atteste avec une clarté qui commande la conviction. Non point pour démontrer ce dogme, mais pour l'éclairer davantage encore et pour augmenter dans les cœurs la foi, la foi joyeuse, nous joignons ici quelques observations qui permettront de comprendre la merveilleuse convenance de la présence réelle du Sauveur dans l'Eucharistie parmi les enfants des hommes (1). *Rationes istæ, quamquam rebellem non cogant, dulciter tamen sonant et rationabilem esse fidei traditionem insinuant* (DION. CARTUS., *de fide cath.*, l. 5, a. 7).

2. — Par l'Eucharistie, Jésus est présent parmi nous en vérité, dans toute la réalité de sa nature divine et de sa nature humaine, tel qu'il a conversé autrefois sur la terre, tel qu'il règne aujourd'hui dans les cieux. Il y est présent, non pas seulement d'une manière passagère au moment du sacrifice et de la sainte communion, mais d'une manière durable et permanente — aussi longtemps que les espèces sacramentelles subsistent. En outre, cette présence eucharistique est réalisée de telle sorte, que le Sauveur, demeurant parmi nous, renouvelle constamment tous les mystères de sa vie cachée et de sa vie publique, de sa Passion et de sa glorification et que, par là, il continue son œuvre de médiation pour la gloire de Dieu et pour le salut des hommes. Combien donc n'est-il pas absurde de prétendre, comme certains de nos adversaires, que la présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie est indigne de la majesté de Dieu et inutile pour nous ! (Cfr. BELLARM., l. 3, c. 9-10). Presque tous les motifs de convenance que l'on fait valoir en faveur de l'Incarnation, peuvent s'appliquer aussi à la présence réelle. *Si quis diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli : « Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus »* (I COR., I, 25). *Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis* admirabiles rationes *hujusmodi mysterii manifestentur* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 54). Il en est de même pour l'Eucharistie : dans sa nature la plus intime et par son but, elle

---

(1) Confirmata fide hac de veritate corporis Domini, expedit et probabiles illas rationes atque persuasiones afferre, quibus ostenditur, quam hoc sit conveniens, ut Christus seipsum nobis relinqueret in hoc sacramento, vere quidem sed occulte. Nam rationes hæ etsi non demonstrent vel efficaciter probent, tamen non parum ædificant et movent atque afficiunt voluntatem et valde confirmant fidem (PETR. DE SOTO, *De euchar.* lect. 4). — Cfr. TOLET, *in S. Thom.*, 3, q. 75, a. 1.

n'est pas autre chose que la continuation, que l'extension mystico-réelle de l'Incarnation à tous les temps et à tous les lieux. Le Seigneur n'a pas voulu nous laisser orphelins sur la terre (JOANN., XIV, 18) : il lui a plu de demeurer avec nous, dans son humanité, tous les jours jusqu'à la fin du monde (MATTH., XXVIII, 20 (1).

3. — La présence personnelle et permanente de Jésus dans le saint Sacrement est ici-bas la clef de voûte et le couronnement de toute l'économie surnaturelle du salut : elle est donc dans une admirable harmonie avec la perfection du Testament nouveau (*competit perfectioni N. L.* — S. THOM., 3, q. 75, a. 1). La Loi Nouvelle est la complète réalisation, l'entière consommation du Testament ancien. Sous l'ancienne Loi, déjà, « Dieu parut sur la terre et conversa avec les hommes « (BAR., III, 38) ; et le peuple pouvait répéter avec joie : « Il n'y a point de nation si grande qui ait son Dieu si près d'elle » (DEUTER., IV, 7). Mais les diverses manifestations de Dieu, sa présence symbolique auprès de son peuple dans les temps qui ont précédé le christianisme, n'étaient qu'une préparation et une figure prophétique de la pleine manifestation de Dieu et de sa présence parfaite, telles qu'elles devaient se réaliser, dans la plénitude des temps, par l'Incarnation du « Fils unique du Père » (JOANN., I, 14), et se prolonger dans l'Eucharistie durant toute l'économie du Testament nouveau.

La majesté du mystère eucharistique atteste l'incomparable excellence de l'Église militante, sa dignité et sa gloire, puisque, en tant qu'elle est le corps mystique et l'Épouse de Jésus-Christ, elle est et demeure dans une union si ineffable avec l'Homme-Dieu, son Chef et son Époux. *Immensa divinæ largitatis beneficia, exhibita populo christiano*, inæstimabilem *ei conferunt* dignitatem. *Neque enim est aut fuit aliquando tam grandis natio, quæ habeat deos appropinquantes sibi, sicut adest nobis Deus noster* (S. THOM.). Le mystère du tabernacle, où le Sauveur réside jour et nuit parmi nous, ne place pas seulement l'économie du Testament nouveau bien au-dessus de l'Ancienne Loi ; elle l'élève presque jusqu'à la dignité de l'Église triomphante. En vérité, nous nous sommes approchés « de la montagne de Sion,

---

(1) Aestuantissimus ad nos amor Domini Salvatoris id exigit, ut intime nobis adsit et plenissime, quantum in se est, provideat, auxilietur atque medelam impendat : quod totum eminentius fieri non valebat, quantum spectat ad viatores, quam per personalem in sacramento præsentiam oblationemque indesinentem, quia per hoc peccata potissime absolvuntur, divinæ gratiæ charismata adipiscuntur, sempiterna felicitas obtinetur (DION. CARTHUS., *de contempl.* l. 1, c. 53).

de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, d'une troupe innombrable d'anges, de l'assemblée et de l'église des premiers-nés qui sont écrits dans le ciel, des esprits des justes qui sont dans la gloire, de Jésus qui est le médiateur de la nouvelle Alliance, et de ce sang dont on fait l'aspersion et qui parle plus avantageusement que celui d'Abel » (Hebr., xii, 22-24). « Sur l'arche d'alliance la nuée mystérieuse annonçait la présence de Dieu ; sous les voiles de la sainte hostie, l'Homme Dieu est réellement présent avec la plénitude de ses grâces. Sur l'arche d'alliance on ne voyait que deux chérubins d'or dans l'attitude de l'adoration ; les innombrables phalanges célestes entourent le trône du Dieu de l'Eucharistie et elles l'adorent dans la joie » (Wolter, 5, 191).

Aux yeux de ses disciples, l'Homme-Dieu est monté au ciel : une nuée le dérobe à leurs regards (Act., i, 9). Cependant, il ne nous a retiré que sa présence visible : sous le voile symbolique des espèces sacramentelles, il continue ici bas sa présence invisible (1).

Sit nobis cum cœlestibus
Commune manens gaudium :
Illis quod se præsentavit,
Nobis quod se non abstulit.

La présence du Sauveur, la joie de l'avoir près de nous et de le posséder dans l'Eucharistie font déjà un paradis de la terre, de cette vallée de larmes et de péchés, de ce lieu d'exil ; ce qu'il y a de plus excellent au ciel, nous l'avons, nous aussi, sur la terre, puisque nous possédons l'humanité de Notre Seigneur, le Maître du ciel (S. Chrysost.). Le roi de gloire réside parmi nous, mais voilé et caché sous les espèces sacramentelles, comme il convient à cet état de notre pèlerinage ici-bas, à cette période de la foi qui est la préparation immédiate à la clarté du

---

(1) Ut et in cœlo et in terra omnipotentiam se habere ostenderet Christus, deificum corpus suum cœlo illaturus et mundo daturus, quod quantum ad humanam formam nobis abstulit, non minus tamen substantialiter et vere in sacramento corporis et sanguinis sui nobis obtulit, ut hic et ibi præsens etiam corporaliter, utpote qui unius personæ cum illo est, qui nusquam deest. et ibi reconciliationem cum Patre et hic in altari redemptionem remissionemque peccatorum nobis operetur, sicut semel fecit in cruce, dum ipsum corpus suum in ora fidelium datum et singulis dividitur et unum totum universis individuum et integrum habetur, sumptum non consumptum, ut sicut individuum quum dividitur, sic incorruptum quum sumptum fuerit, credatur... Quomodo tamen corpus Christi et cœlo et mundo præsens et dividatur indivisum et sumatur inconsumptum, ratio stupet. fides ipsa miratur, sed non diffidens veneratur (Alger., *de sacr*. l. 1, c. 15).

ciel. Nous possédons et nous adorons véritablement Celui que les anges adorent dans le ciel ; mais nous ne le voyons encore que par la foi, au lieu qu'ils le voient face à face et sans voile. Nous devons nous contenter de la lumière de la vraie foi, et y marcher jusqu'à ce que le jour de la clarté éternelle commence à luire et que les ombres des figures se dissipent (Cfr. *De Imit. Christi*, IV, 11).

Les enfants de l'Église n'ont donc rien à envier aux contemporains de Jésus-Christ et aux témoins de sa vie mortelle, et même, sous plus d'un rapport, ils ont sur eux l'avantage. Maintenant, le Sauveur est, pour tous, d'un accès si facile ! Partout et toujours, il marche devant nous ; il passe parmi nous en faisant le bien, il converse familièrement avec chacun de nous. Partout où brille silencieusement la lampe du sanctuaire, partout où il y a un tabernacle, là aussi nous retrouvons Bethléem, Nazareth, le Thabor, le Golgotha et le saint tombeau. « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; car il demeure avec eux » (Apoc., XXI, 3). De ce trône de la grâce (Hebr., IV, 16), qui est l'Eucharistie, découlent des torrents de lumière et de force, de joie et de paix, de consolation et de bénédiction ; ils s'épanchent dans des milliers et des milliers de cœurs, qui, dans les dangers et les fatigues de cette vie, s'approchent du Sauveur avec confiance. — Par l'Eucharistie, Jésus rassasie pleinement l'intime besoin et la douloureuse aspiration du chrétien qui, dans ce lieu d'exil et durant les jours de son pèlerinage terrestre, désire converser avec le Dieu fort, avec le Dieu vivant, et qui ne peut goûter de repos avant d'avoir trouvé la paix dans ce commerce intime (Ps. XII, 2-3). Si l'on vous demande : « Où est votre Dieu ? » (Ps. XII, 4) il vous suffit de montrer le tabernacle où le Sauveur habite dans le silence, dans l'intimité, comme un ami venu parmi nous de la patrie céleste.

4. — La présence réelle nous révèle magnifiquement plusieurs des attributs de Dieu.

a) C'est d'abord la bonté de Dieu, sa libéralité (1) ; dans ce sacrement, en effet, le Sauveur « a, pour ainsi dire, versé les trésors de son amour pour les hommes » (Trid., sess. 13,

(1) Opus *divinæ misericordiæ* est sacratissimæ eucharistiæ mysterium. Hoc beneficium est prorsus admirabile et maxime declarat immensam Dei in nos benignitatem et misericordiæ abyssum, non minus quam beneficium Incarnationis. Occuluit enim seipsum totum, corpus, sanguinem, animam cum omnibus donis et gratiis cœlestibus cumque tota divinitate sua modo incomprehensibili sub speciebus panis et vini nobisque hoc totum donavit tum in juge sacrificium, tum in quotidianum alimentum immortalitatis (Lessius, *De perf. div.* l. 12, c. 13, n. 92).

cap. 2). *Hoc sacramentum est maximæ caritatis signum* (S. Thom., *l. c.*). Par sa nature, par sa substance, l'Eucharistie est l'expression et l'effusion de l'infinie charité du Cœur de Jésus (1). Tandis que le Sauveur dans sa gloire se donne aux bienheureux pour être leur récompense, il se donne à nous, dans son humilité sacramentelle, pour être le compagnon de notre pèlerinage, la nourriture de nos âmes, la victime qui expie nos péchés.

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnum dat in præmium.

b) La toute-puissance divine s'affirme ici par un ensemble de merveilles. *Quid hoc sacramento* mirabilius ? (S. Thom.) « Il opère ici d'éclatantes merveilles, parce que sa miséricorde est éternelle » (Ps. cxxxv, 4). Le Tout-Puissant révèle, par l'Eucharistie, son domaine absolu sur la nature et sur les lois de la nature, pour faire servir l'ordre naturel des choses à l'ordre surnaturel de la grâce. L'Eucharistie est aussi le couronnement de toutes les œuvres de Dieu : les merveilles qui la composent sont uniques. *Manifestatur Dei potentia in operis* singularitate. *Quum enim panis in Christi corpus verum et integrum in multis altaribus convertitur, nullo remanente communi et subito hoc fit : ostendit se Deus posse supra omnem potentiam* operativam *in conversione, supra* imaginativam *in hoc, quod idem est in pluribus locis, supra* intellectivam *in hoc, quod tam magnum et integrum in tam parva specie facit exsistere non contractum* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 1). — Les substances sont changées en substances ; les accidents continuent à subsister sans support ; un corps humain, de grandeur naturelle, est présent dans la plus petite hostie, un seul et même corps est simultanément en une multitude de lieux : voilà d'inconcevables merveilles.

c) Dieu fait ici briller sa sagesse ; il dispose toutes choses si merveilleusement que les effets les plus admirables et les fruits les plus excellents sont produits d'une façon très simple, sans

(1) Ad *divinam bonitatem* pertinet, ut omnibus modis se communicet. Ergo, sicut fuit per se conveniens, ut totam divinitatem suam humanæ naturæ communicaret, ita fuit conveniens, humanitatem illam et totum illud beneficium ac mysterium alio admirabili modo reliquis hominibus communicari, ut sicut humana Christi natura ineffabili modo in Verbo existit et Verbum in ipsa, ita qui suscipit hoc sacramentum, singulari etiam modo in Christo maneat et Christus in illo (Joann., vi, — Suarez, disp. 46, sect. 7, n. 6).

éclat : la sainte Trinité est sans cesse adorée et glorifiée, le Sauveur vit à jamais dans la mémoire et dans le cœur de ses fidèles, les âmes reçoivent là une surabondance de grâces, de douceur et de consolation. Dans l'Eucharistie, toutes les merveilles et tous les bienfaits de la Rédemption se réunissent et se fondent harmonieusement (1).

5.--Même en faisant abstraction des fruits précieux du sacrifice et de la communion, l'Eucharistie est excellemment propre à développer et à fortifier la vie surnaturelle dans la pratique des vertus.

a) Tout d'abord, l'Eucharistie demande la foi, elle la met à l'épreuve (2). *Hoc est sacramentum* fidei, *quia in ipso fides potissime locum sortitur, inenarrabiliter promeretur ac maxime necessaria esse cognoscitur* (DION. CARTUS., *Elem. theol.*, prop. 135). — La foi est « une certitude des choses qu'on ne voit point » (HEBR., XI, 1) ; elle porte donc sur les choses invisibles (*fides est invisibilium* — S. THOM.) : or, ici, ce n'est pas seulement la divinité de Jésus-Christ, mais encore son Humanité sainte qui, d'une manière invisible (*modo invisibili* — S. THOM.) devient l'objet de notre foi. La foi chrétienne est mise ici à une épreuve décisive, parce qu'il s'agit d'accepter sans hésitation tout un ensemble de mystères et de merveilles, qui dépassent absolument l'intelligence créée et qui semblent même en contradiction avec le témoignage des sens (3). *Ista non est tota ratio, quare sub specie velatur, quia fit in sensus solatium, sed quia fit in*

---

(1) Fuit opus *divinæ sapientiæ* dignum, in uno sacramento veluti summam et compendium facere omnium suorum mirabilium omniumque donorum suorum ac beneficiorum, præsertim illorum, quæ per Verbi incarnationem nobis contulit (SUAREZ, disp. 46, sect. 7, n. 7).

(2) Congruenter Christus dominus *fidem* nostram exercet circa suam humanitatem velatam accidentibus panis et vini, sicut circa divinitatem latentem sub velamine humanitatis. Ista deinde fide erigit efficacissime *spem* nostram, qua sit adducturus nos ad se videndum in specie gloriæ, quum jam non amplius hic erimus, siquidem voluit manere apud nos, dum hic sumus, sub speciebus, quas oculi peregrinantium ferre possunt et gloriosi corporis speciem ferre non possunt. Eadem rursus fide conjuncta cum ista spe accendit vehementer nostram erga ipsum *caritatem*, per quam fides operatur (GALAT., V, 6), ut nolimus separari ab eo, qui vult etiam corporaliter nobis semper adesse, prout possibile est, ut adsit gloriosus viatoribus (ESPARZA, l. 10, q. 63, a. 10).

(3) Dubium nobis non est, tot mirabilia in hoc sacramento fieri ejusque venerandam veritatem tam incomprehensibiliter velari propter fidei augendum meritum, ut sit fides sacramenti hujus eo magis meritoria, quo ipsum ineffabilius est : siquidem fides, si ratione stabilitur, merito destituitur (DION. CARTUS., *de lum. chr. theor.*, l. 2, a. 81).

sensus solatium et in fidei meritum *in quo captivatur et illuminatur intellectus* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, dub. 1).

b) La présence du Sauveur sur nos autels affermit et développe la vertu divine d'espérance, parce que, avec Jésus et en Jésus, le Père nous a tout donné (Rom., viii, 32) et que, par lui et en lui, il nous a comblés de toutes les richesses (I Cor., i, 5). *Spei fiducia sublevatur; dum enim ipsum eumdem offert Patri, qui oblatus est in cruce, qui est qui non confidat exaudiri?* (S. Bonav., iv, dist. 18, p. 1, q. 1). — *Hoc est sacramentum* spei, *quia viaticum est ad patriam beatorum, pignus et arrha nostræ salutis et ex ipso perpendimus, quid Dominus et Salvator daturus sit in futuro suis electis, quibus se in ista peregrinatione taliter præstat* (Dion. Cartus., *l. c.*). Cette présence réelle, qui nous assure si admirablement un secours dans la proximité du Sauveur, nous encourage au milieu des combats, nous donne la certitude de la victoire. *Est hoc sacramentum nostræ spei sublevamentum ex tam familiari conjunctione Christi ad nos* (S. Thom., 3, q. 75, a. 1). Dieu « ne cesse point de regarder favorablement ceux à qui il daigne accorder l'appui de tels secours » (*non desinit propitius intueri quos talibus auxiliis concesserit adjuvari* — Postc. 23 jul.).

c) L'Eucharistie est la preuve suprême de l'amour de Dieu pour les hommes ; elle provoque donc naturellement, de notre part, un reconnaissant amour pour Dieu (1). *Nihil sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 54). — *Eucharistia dicitur sacramentum* caritatis *Christi expressivum et nostræ factivum* (S. Thom., iv, dist. 8, q. 2, sol. 3, ad 5). C'est à l'amour de Jésus-Christ dans le saint sacrement qu'on peut appliquer la parole : « Ses lampes sont des lampes de feu et de flammes ; les grandes eaux n'ont pu éteindre la charité, et les fleuves ne la submergeront point » (Cantic., viii, 6-7) (2). L'autel est un foyer inextinguible où s'enflamme et s'alimente l'amour sacramentel pour Dieu

---

(1) Quia *tempori gratiæ* consonat, quod sacramentum communionis et dilectionis non tantum sit communionem et dilectionem *significans*, verum etiam ad illam *inflammans*, ut « efficiat, quod figurat », et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra, est unitas capitis, a qua per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua : hinc est, quod in hoc sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum exsistit usque ad finem mundi (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 9).

(2) Si rite perpendimus, quantum nos Filius Dei secundum suam divinitatem increato amore dilexit, non jam inordinate mirabimur, sed dul-

et pour le prochain. Le très saint sacrement est un « charbon ardent » qui embrase le cœur de l'homme. *Caritatis devotio inflammatur, quando homo sentit Dominum sibi præsentem in carne; sicut enim ad præsentiam ignis expellitur frigus, sic ad præsentiam carnis Christi expellitur tepor* (S. Bonav., *l. c.*). — *Sacramentum est* caritatis, *quia in illius institutione et exhibitione ac jugi permansione nobiscum ostendit nobis clarissime, quam indicibiliter nos dilexit. Unde hoc divinissimum sacramentum tractando, sumendo, videndo, colendo debemus divino amore ac fraterna dilectione miro modo accendi, gaudere, proficere* (Dion. Cartus., *l. c.*).

6. — Le Cœur de Jésus dans l'Eucharistie, la vie du Sauveur dans ce sacrement nous offrent les exemples les plus efficaces, les motifs les plus pressants et les objets les plus nobles de la pratique d'un grand nombre de vertus, telles que la pauvreté, l'obéissance, la patience et, surtout, l'humilité (1) et l'adoration de Dieu. *In hoc sacramento super omnia* humiliatur *et* captivatur hominis intellectus, *quia credere compellitur, quod nullatenus potest comprehendere. — Præter hoc etiam in hoc sacramento est exemplum totius* humilitatis, *quia Dominus majestatis tam modico et paupere pallio in exemplum humilitatis et paupertatis vestitur* (S. Bonav., *l. c.*). — La présence réelle fait la beauté et la richesse de notre vie ecclésiastique, parce que le Sauveur dans l'Eucharistie est comme le point de départ et et le centre d'une foule de pratiques et de dévotions : visite au saint sacrement, exposition, bénédiction, prières des Quarante heures, adoration perpétuelle, processions, solennité de la Fête Dieu etc.. Depuis le XIIIe siècle, le culte de l'Eucharistie a pris de magnifiques développements, en sorte que l'Église militante rivalise avec l'Église triomphante qni adore l'Agneau dans la Jérusalem céleste (Apoc., IV, 2-11) (2).

---

citer contemplabimur, quod in sacramento taliter nobis copulari dignatur : eatenus quippe dilexit nos, ut nostram sibi hypostalice naturam uniret, nosque ad suæ deitatis beatissimam fruitionem perduceret : et quid itaque mirum, si nunc per corporis sui ac sanguinis veritatem pascit nobisque adest *velatus* in via, quos sua superessentiali deitate æternaliter pascere decrevit et sibi clare conjungere *revelatus* in patria ? (Dion. Cartus., *de contempl.*, I. 1, c. 53).

(1) Ut causa omnium morborum curaretur, i. e. *superbia*, descendit et *humilis* factus est *Filius Dei*. Quid superbis, homo ? Deus propter te humilis factus est. Puderet te fortasse imitari humilem hominem, saltem imitare humilem Deum (S. Aug., *in Joann.*, tr. 25, n. 16).

(2) Hæc contemplando resolvamur et liqueflamus ac defluamus in ipsum eumque ardentissime ac fiducialissime invocemus, quatenus omni affectu, sapore et gratia tam supermirabilis sacramenti nostras clemen-

2e ARTICLE.

La transsubstantiation.

§ 8. — État de la question.

1. — Le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement et substantiellement présents dans l'Eucharistie. Nous avons établi et démontré cette vérité de notre foi par l'autorité de la parole divine. Deux théories rejettent le dogme de la présence réelle : la théorie des symbolistes qui, dans le pain et le vin de l'Eucharistie, veulent voir uniquement des figures du corps et du sang de Jésus-Christ ; la théorie dynamique d'après laquelle le corps et le sang de Jésus-Christ qui sont, d'ailleurs, absents, communiquent une certaine vertu spirituelle aux éléments du pain et du vin. Ces deux opinions sont manifestement hérétiques et l'Église les a condamnées comme telles.

Après avoir établi le fait de la présence réelle de Jésus-Christ dans le saint Sacrement, nous devons répondre à cette autre question : De quelle manière est produite cette présence réelle du corps véritable et du sang véritable de Jésus-Christ ? *Gravissima controversia de reali præsentia dominici corporis expedita, sequitur alia de ratione et modo, quo corpus Domini in Eucharistia* adesse incipiat (Bellarm., l. 3, c. 11). Cette étude de la manière dont Jésus-Christ devient présent sur l'autel, touche au fond le plus intime, aux plus secrètes racines du miracle eucharistique. La question est résolue dogmatiquement. D'après l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition, la raison propre et prochaine de la présence eucharistique est que les éléments du pain et du vin sont, quant à leur substance tout entière, changés au corps et au sang de Jésus-Christ (1).

---

tissime impleat mentes, ut desuper dulcissime uncti, illustrati, succensi D. N. J. C. veram præsentiam gratiosissime experiamur, superintellectualiter ac supernaturaliter intueamur, ut sic ei purissimo jugiter gratissimoque adhæreamus amore (Dion. Cartus., *de contempl.*, l. 1, c. 53).

(1) Fides quam de corpore et sanguine Domini *semper universa Ecclesia tenuit*, ex apostolica auctoritate tradita rectissime creditur... Panem et vinum altaris Domini in corpus et sanguinem Christi *substantialiter commutari* (non sicut delirat Berengarius corporis et sanguinis Domini figuras tantum esse et umbras aut intra se latentem Christum tegere), *universalis Ecclesiæ consensione* roboratum est. Secura igitur voce gubernante Domino Deo nostro et Salvatore Jesu Christo id a nobis asseri potest (Guitm. Avers., l. 3, n. 14).

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.

Ce changement de substance des éléments eucharistiques suppose nécessairement que la substance du pain et la substance du vin cessent complètement d'exister. *Sub diversis speciebus* (sous les accidents sensibles), *signis tantum et non rebus* (ce ne sont pas des substances), *latent res* (substances) *eximiæ* (S. Thom.). La présence sacramentelle (*præsentia*) du corps et du sang de Jésus-Christ, l'absence (*absentia*, la non-présence) de la substance du pain et de la substance du vin, la réalisation de ces deux mystères au moyen d'une véritable transsubstantiation, voilà trois vérités de notre foi, trois vérités distinctes, mais intimement et indissolublement unies entre elles (1). Le pasteur des âmes n'exposerait donc pas fidèlement la doctrine catholique sur « l'efficacité de la consécration », s'il se bornait à développer les deux premières vérités, en passant la troisième sous silence. La transsubstantiation de la matière sacramentelle n'est point, en effet, une simple question scolastique (*quæstio mere scolatisca*) : c'est un article de foi expressément défini (*articulus ad fidem pertinens* — Cfr. Bull. « *Auctorem fidei* », prop. 29. — Trid., sess. 13, cap. 4, et can. 1-2).

2. — Ces trois choses, opérées, comme l'enseigne la foi catholique, en vertu de la consécration, méritent notre plus profonde admiration (Cat. Rom., q. 23). Puisque la présence du corps et du sang de Jésus-Christ et l'absence de la substance du pain et du vin sont nécessairement comprises dans la notion du changement de substances, ces trois vérités de notre foi sont exprimées simultanément dans l'acte même de l'institution, c'est-à-dire dans les paroles de l'institution de la Sainte Eucharistie qui désignent et opèrent la transsubstantiation. *Tota perfectio hujus sacramenti in ipsa materiæ consecratione consistit, quæ est per transsubstantiationem panis in corpus Christi et hanc transsubstantiationem exprimunt verba hæc : « Hoc est*

---

(1) Si quis confiteatur *præsentiam* corporis Christi et *absentiam* panis, neget tamen *veram conversionem* unius in aliud, in hæresim labitur, quia Ecclesia catholica non solum duo priora, sed etiam hoc tertium definit ac docet... si quis tamen confitendo rem totam *vocem* transsubstantiationis abjiceret, ut ineptam et barbaram, in re ipsa non existimo esse hæreticum, quia usus vocis per se non pertinet ad objectum fidei ; esset tamen valde temerarius, scandalosus ac pias aures offenderet ac denique in externo foro habendus esset vehementer de hæresi suspectus (Suarez, disp. 50, sect. 1, n. 5).

corpus meum » (S. Thom., iv, dist. 8, q. 2, a. 1, sol. 1). — Ces trois vérités, intimement unies entre elles, sont également exprimées dans la formule que Bérenger prononça, en 1079, dans un synode tenu à Rome : « Je crois de cœur et je confesse de bouche que le pain et le vin, placés sur l'autel, sont, par la sainte prière et par les paroles de notre Rédempteur, changés (*converti*) quant à la substance (*substantialiter*) en la chair et au sang véritables et vivifiants de Notre Seigneur Jésus-Christ et qu'après la consécration le vrai corps de Jésus-Christ, qui est né de la Vierge... et le vrai sang de Jésus-Christ qui a coulé de son côté, sont présents non point seulement par le signe et la vertu du sacrement (*non tantum per signum et virtutem sacramenti*), mais dans la propriété de leur nature et dans la vérité de leur substance » (*sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ.* — Enchirid., n. 298). — *Corpus et sanguis Jesu Christi in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur*, transsubstantiatis *pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro* (Conc. Later. iv, a. 1215, *decreta* c. 1. — Enchirid.. n. 357).

3. — La doctrine catholique de la transsubstantiation condamne donc comme une hérésie l'opinion dualiste d'après laquelle le pain et le vin continuent à subsister, dans le sacrement de l'autel, en même temps que le corps et le sang de Jésus Christ. Cette hérésie se présente sous une double forme : la consubstantiation et l'impanation. — Par l'expression *consubstantiatio* on désigne, dans l'École, l'opinion qui admet l'existence ou la présence simultanée de la substance du pain et de la substance du corps de Jésus-Christ (1), en sorte que, dans la Cène, le corps du Seigneur est distribué et reçu dans le pain et avec le pain (*in, sub et cum pane*). C'est l'opinion luthérienne. — Le mot *impanatio* (ἐναρτισμός), usité depuis le xii[e] siècle, n'est pas toujours pris dans le même sens. Il sert aussi à désigner la présence du corps de Jésus-Christ conjointement avec la subs-

---

(1) Le mot *consubstantiatio* signifie « la compénétration sacramentelle de la substance du pain par la substance du corps » — c'était l'opinion personnelle de Luther — ou « la coexistence sacramentelle de deux substances persévérant dans leur intégrité en un même lieu » — d'après le dogme luthérien (Herzogs, Realencyklopaedie, xv [2 Aufl,], 829). — « La présence du Seigneur dans le sacrement est exprimée par les mots « dans », « avec », « sous » le pain et le vin ; la transsubstantiation est ainsi écartée. De la parole : « Ceci est mon corps », nos pères disaient que ce n'est point une *prædicatio figurata*, mais très certainement une « *prædicatio inusitata* » (*Allg. evang. — luth. Kirchenzeitung* [1895] 1099).

tance du pain. Mais l'impanation, au sens propre du mot, signifie une union hypostatique du Logos (ou le corps de Jésus-Christ) avec la substance du pain continuant à subsister sans changement, en sorte qu'on pourrait et devrait dire que Jésus-Christ (ou le corps de Jésus-Christ) est devenu pain (*corpus Christi impanatum, i. e. panis factum*). C'est à tort que les protestants et certains catholiques veulent voir dans Rupert de Deutz († 1135) un défenseur d'une doctrine aussi absurde. Une théorie de l'impanation fut mise en avant, au début du XIVe siècle, par le dominicain Jean de Paris, mais à titre de simple hypothèse.

4. — Dans l'étude du mystère de l'Eucharistie, il est d'une souveraine importance, pour l'intelligence de tous les autres points de doctrine, de se faire une idée juste de la transsubstantiation : c'est une base indispensable. Le changement de substances n'est pas seulement la raison, le fondement de la présence réelle et le moyen nécessaire pour réaliser cette présence : c'est encore l'explication plus complète de cette présence, la solution des difficultés et des objections. C'est ce qui ressort tout particulièrement de la manière dont les grands théologiens de la Scolastique du moyen âge ont traité notre sujet (1). *Non est dare aliquem modum, quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento,* nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum (S. THOM., 3, q. 75, a. 3). — *His consideratis circa* modum conversionis, *ad alia solvenda nobis aliqualenus* via patet (S. THOM., *c. gent.* IV, 64). Nous suivrons pas à pas ces maîtres éminents de la théologie. *Sequar in hoc mysterio explicando*

---

(1) Alexandre de Halès, Albert le Grand, Richard de Middleton, Pierre de Tarantaise, Ægidius Romanus, Denys le Chartreux, Pierre et Dominique de Soto, François Tolet, Bellarmin, etc.. ont suivi, ici, sur toutes les questions essentielles, les deux princes de la théologie : saint Thomas et saint Bonaventure. — La doctrine si unanime, si claire, si logique de ces anciens maîtres a été trop abandonnée ; on l'a oubliée en partie, depuis la fin du XVIe siècle. Avec Scot et les Nominalistes, les écoles théologiques prirent une autre direction ; on vit alors paraître des opinions nouvelles, souvent contradictoires, qui ne marquent aucun progrès dans l'examen scientifique de la transsubstantiation. *Quum hoc mysterium conversionis ita posset explicari, ut rudibus etiam et ignaris ad intelligendum facile redderetur,* sicut antiqui scholastici *illud explicarunt, audito nomine transsubstantiationis tanta inter recentiores aliquos scholasticos de natura illius exorta fuit controversia, ut quo magis se ab ea extricare conati fuerint, eo majoribus difficultatibus seipsos implicaverint. Ex quo etiam effectum est, ut mysterium fidei nostræ non modo difficile ad explicandum et intelligendum ab iis redditum fuerit, sed etiam adversariorum nostrorum argutiis et cavillationibus illud magis exposuerint, quum alias, si sincere et plane explicaretur, sagittæ parvulorum plagæ hæreticorum effectæ fuissent* (VASQUEZ, disp, 181, cap. 1, n. 1-2).

viam S. Thomæ atque aliorum graviorum theologorum (BELLARM., l. 3, c. 18). — Sans doute, l'explication de ce mystère présente de très grosses difficultés (*difficillima est omnino hujus mysterii explicatio*), mais les pasteurs des âmes doivent tenter, du moins, d'enseigner « le mode de cette admirable conversion » (*modum hujus admirabilis conversionis*) à ceux qui sont déjà plus avancés dans la connaissance des choses divines et qui sont capables de comprendre ces vérités (CAT. ROM., q. 35). On suppose évidemment que les pasteurs des âmes, en leur qualité de « docteurs de la foi » (*doctores fidei* — PONTIF. ROM.) ont eu soin d'acquérir une intelligence plus raisonnée et plus complète de notre dogme (1). *Subtiles illæ atque profundissimæ considerationes mirabilium Dei in hoc sacramento devotionem non causant nisi forte in* valde exercitatis, *qui* solidum cibum *capere possunt* (DION. CARTUS., *Expos. miss.*, art. 26).

§ 9. — Notion de la transsubstantiation.

1. — D'après la doctrine expresse de l'Église, la consécration eucharistique est une conversion admirable (*mirabilis*), singulière (*singularis conversio*), de toute la substance du pain en la substance du corps de Jésus-Christ, et de toute la substance du vin en la substance du sang de Jésus-Christ, pendant que, seules, les espèces ou apparences de la substance du pain et de celle du vin, ainsi changées, continuent à subsister (*manentibus duntaxat speciebus panis et vini*). Puis donc qu'ici une substance tout entière, et la substance seulement, est changée en une autre substance, cette conversion est très convenablement (*aptissime, convenienter*) et à fort bon droit (*proprie*) appelée par l'Église catholique « transsubstantiation » (*transsubstantiatio* — TRID., sess. 13, cap. 4 et can. 2) (2). *Admirabilis hæc conversio ita fit, ut tota panis sub-*

---

(1) Credere omnes articulos explicite et distincte est fidei jam provectæ. Hoc enim non est de generali fidei necessitate, sed si necessarium es alicui, illis est necessarium, qui in cognitione fidei profecerunt, et illis potissime, qui fidem aliis explicare et manifestare tenentur, vel etiam qu officium docendi et prædicandi assumunt, sicut sunt habentes curam animarum et prædicatores verbi Dei et doctores sacræ Scripturæ et alii, quorum conversatio versatur circa fidei veritatem (S. BONAV., III, dist. 25, a. 1, q. 3).

(2) Transsubstantiatio est illa *species* mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma, sed remanent accidentia (ALANUS DE INSUL. [† 1203], *c. hæret.*, l. 1, c. 58). — Ponunt communiter doctores,

stantia divina virtute in totam corporis Christi substantiam, totaque vini substantia in totam sanguinis Christi substantiam sine ulla Domini nostri mutatione *convertatur. Neque enim Christus aut generatur aut mutatur aut augescit, sed in sua substantia totus permanet* (CAT. ROM., q. 35). — Quiconque veut tenter d'expliquer le sens de ce dogme de l'Église, doit partir de ce fait que la transsubstantiation est, sans doute, un changement véritable, une conversion proprement dite, mais en même temps un changement qui se distingue essentiellement, sous plusieurs rapports, de tous les autres changements.

2. — Le pain est véritablement (*vere*) changé au corps de Jésus-Christ. *Hæc locutio est* propria : *panis* convertitur *in corpus Christi* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 6). Or une véritable « conversion » n'est point possible sans un changement (*mutatio*) intime ou proprement dit de la chose ; en effet, la chose « convertie » doit être changée, quant à sa substance ; elle doit devenir une autre chose. *In omni conversione oportet esse aliquid quod mutetur. Mutatur autem quod dissimiliter se habet nunc et prius* (S. THOM., IV, dist. 11, q. 1, a. 3). — *De ratione mutationis est, quod illud, quod mutatur, aliter se habet nunc quam prius* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, p. 2). Par changement en général on entend tout passage d'un état à un autre état (1). Toute conversion (*conversio*) renferme nécessairement un changement (2), tandis que tout changement n'est point toujours une conversion. La conversion, en effet, est un changement spécial, d'une espèce particulière, qui a lieu seulement lorsqu'une chose cesse d'être ce qu'elle était, en devenant ce qu'elle n'était pas auparavant (3). La conversion est donc essentiellement le passage d'une chose en une autre (*transitus unius* in *aliud*) ; au lieu que, pour le changement en lui-même, il suffit qu'un état succède à un autre état (*successio unius* post *aliud*).

---

quod totum transit in totum, solis accidentibus remanentibus causâ necessaria et utili... Totus panis in corpus Christi convertitur et *optimo modo* ista conversio *transsubstantiatio* dicitur (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 2). — Vere dicitur: « Panis iste *transsubstantiatur* in corpus Christi », quia nullum verbum adeo *proprie* hic ponitur sicut *transsubstantiari*, quia substantia in substantiam transit, manentibus iisdem proprietatibus (PETR. PICT., *Sent.*, l. 5, c. 12).

(1) In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius : hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit (S. THOM., *c. gent.*, II, 17).

(2) In omni conversione requiritur, ut sit aliquid aliter nunc, et prius, quum conversio mutatio quædam sit (S. THOM., IV, dist. 11, q. 1, a. 3).

(3) Omne quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat (TERT., *adv. Prax.*, c. 27).

3. — Puisque toute conversion proprement dite consiste dans « le passage d'une chose en une autre », il faut distinguer plusieurs conditions nécessaires. Dans toute conversion naturelle, on trouve les quatre données suivantes :

a) un point de départ (*terminus a quo*), c'est-à-dire la chose qui est convertie (= *extremum quod*) ;

b) un but ou terme auquel on aboutit (*terminus ad quem*), c'est-à-dire la chose en laquelle quelque chose est converti (= *extremum in quod*) ;

c) un sujet ou *substratum* commun et persistant entre les deux réalités ou états (*subjectum commune conversionis*, ὑποκείμενον), et

d) une dépendance, une relation intime entre la cessation d'une réalité et l'apparition, la production de l'autre réalité.

Les deux membres ou extrêmes (*extrema*) du processus de la conversion restent donc unis entre eux par un lien commun, par la matière qui perd une forme (*forma*) et reçoit une autre forme. Selon que la réalité qui cesse d'être dans la matière considérée comme sujet permanent ou commun (*terminus* formalis *a quo*) et qui commence ensuite à y être (*terminus* formalis *ad quem*) est une forme accidentelle ou une forme substantielle, la conversion est elle-même accidentelle ou substantielle. Par exemple nous aurons une conversion (ou un changement) purement accidentelle, si un bloc de marbre devient une statue ; nous avons, au contraire, une conversion substantielle, lorsque le bois est réduit en cendres, lorsque la nourriture se transforme en sang. — Dans toute conversion naturelle, la matière demeure toujours comme le sujet commun des deux extrêmes ; seule, la forme change ; aussi, dans le langage scolastique, toutes les conversions naturelles se nomment conversions formelles (1). *Omnis conversio, quæ fit secundum leges naturæ, est* formalis (S. Thom., 3, q. 75, a. 4). — *In transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius priori forma deposita* (S. Thom., 3, q. 75, a. 8). — Il importe de remarquer que la simple succession dans l'ordre du temps ou qu'une succession fortuite de deux extrêmes ne suffit point pour constituer une véritable conversion. Pour qu'il y ait conversion, il faut un lien intrinsèque, une dépendance intime entre les deux extrêmes : la cessation de l'un des deux extrêmes doit, par sa nature, abou-

---

(1) In qualibet conversione naturali manet subjectum, in quo succedunt sibi diversæ formæ vel accidentales, sicut quum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut quum aer in ignem : unde conversiones *formales* nominantur (S. Thom., *c. gent.*, IV, 63).

tir à poser l'autre extrême ou avoir cet extrême pour conséquence. *Requiritur ut sit connexio quædam et dependentia inter desitionem unius et successionem alterius, ita ut unum desinat, ut alterum succedat et* vi desitionis fiat successio. *Nam si ista non essent connexa, non esset* una actio, *quæ dici posset conversio, sed essent duæ actiones per accidens se concomitantes, quarum una annihilatio, altera creatio diceretur* (BELLARM., l. 3, c. 18). — « *Corruptio unius* (est) *generatio alterius* », et de telle sorte que par un seul et même processus de changement (*uno motu*), une forme cesse d'être (*forma abjicitur*) et qu'une autre forme prend sa place (*forma introducitur*). La matière ne peut être déterminée que par une forme ; si elle reçoit une forme nouvelle, elle doit donc perdre l'ancienne.

4. — La transsubstantiation est une conversion proprement dite ; toutefois c'est une conversion d'ordre surnaturel, puisqu'elle est et ne peut être opérée par aucune cause créée, mais uniquement par l'infinie puissance de Dieu (1). *Hæc conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est* omnino supernaturalis, *sola Dei virtute effecta* (S. THOM., 3, q. 75, a. 4). Bien plus, même dans l'ordre surnaturel, la conversion eucharistique est une conversion d'un genre unique (*conversio* singularis). On comprend, dès lors, que nous ne puissions pas transporter à cette conversion unique tous les traits essentiels qui caractérisent les conversions naturelles ; nous ne retrouvons là que les traits les plus généraux. Dans la transsubstantiation, en effet, la cessation totale (*totalis cessatio*) du premier des deux extrêmes est (*est*), par elle-même et de sa nature, l'introduction (*successio*) de l'autre extrême, en tant que toute la substance du pain cesse d'être, non point par annihilation mais par un acte divin positif (*actio*) en vertu duquel elle se change immédiatement (*subito*) au corps de Jésus-Christ déjà existant. *Contemplandum quod hæc panis ac vini in carnem ac sanguinem Christi conversio alterius est maneriei* (espèce) *immo pæne* oppositi modi *a conversione naturali. In omni enim conversione naturali sive illa terminetur ad esse substantiale, sicut dum ex aere fit ignis, sive ad esse accidentale, ut quum ex albo fit nigrum, permanet* idem subjectum, *accidentia vero transeunt : in hac vero benedicta transsubstantiatione subjectum* (toute la substance) *transit et accidentia perseverant ideoque* substantialis *dicitur. Naturales vero conversiones* formales *nominantur, quoniam terminantur*

---

(1) D'après Saint Jean Damascène (*de fide orthod.*, IV, 13), la conversion eucharistique est un fait surnaturel, incompréhensible (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν).

ad formam subjecto (la matière) manente eodem (DION. CARTUS., *de lum. christ. theor.*, l. 2, a. 76). — Pour mieux comprendre la nature spéciale de la transsubstantiation eucharistique, il est bon de la rapprocher des autres conversions qui nous sont plus familières et de la comparer à la création. *Conversio panis in corpus Christi quantum ad aliquid convenit cum creatione et* transmutatione naturali, *et quantum ad aliquid differt ab utraque* (S. THOM., 3, q. 75, a. 8). — *Si quæris, sub quo genere motus vel mutationis transsubstantiatio continetur, dicendum, quod hæc est* mutatio singularis, *quæ nullum simile* plenum *habet, assimilatur tamen in* aliquo (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 2).

5. — Le caractère miraculeux et proprement surnaturel de la transsubstantiation eucharistique consiste surtout en ceci, que toute la substance et la seule substance du pain (*tota et sola substantia*) se change, d' une manière ineffable, en toute la substance et en la seule substance (*in totam et solam substantiam*) du corps de Jésus-Christ, lequel, par là, ne subit aucune altération et reçoit cependant une nouvelle présence réelle sous les espèces du pain, espèces qui continuent à subsister. D'après l'enseignement de l'Église, ce n'est pas la substance et les accidents du pain qui sont changés en un sacrement constitué par le corps de Jésus-Christ et par les espèces du pain ; seule la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ. *In hoc sacramento* substantia *panis aut vini se habet sicut* terminus a quo, *corpus autem vel sanguis Christi sicut* terminus ad quem (S. THOM., 3, q. 75, a. 3). — Les deux extrêmes de la conversion doivent se correspondre ; et puisque,! ici, la substance seule du pain, comme point de départ, est convertie, seule la substance du corps de Jésus-Christ doit former le terme de la conversion. *Per consecrationem panis et vini conversio fit totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus* (TRID., sess. 13, cap. 4. — Cfr. S. THOM., *c. gent.*, IV, 63).

Ici, donc, un « tout », dans sa réalité entière, est converti en un autre « tout » (*hoc totum convertitur in illud totum* — S. THOM.) ; car la substance du pain, dans ses deux parties constitutives — forme et matière — est changée en tout le corps de Jésus-Christ. *Totus panis convertitur in corpus Christi, solis accidentibus remanentibus* (S. BONAV., *l. c.*, q. 1). — Les deux extrêmes de la conversion eucharistique — d'une part, la substance du pain, et, d'autre part, la substance du corps de Jésus-Christ — n'ont ainsi aucun sujet, aucun *substratum* commun et permanent qui, en qualité de partie intégrante, puisse concourir à constituer soit le terme, point de départ de la conversion, soit

le terme résultant de la conversion *Hujus conversionis non est accipere aliquod subjectum* (S. Thom., 3, q. 75, c. 8). *Hic termini* nihil *habent* commune (S. Bonav., *l. c.*, q. 2). — Cette propriété spéciale distingue la transsubstantiation de toutes les autres conversions naturelles, opérées par des causes et des forces créées. Une conversion naturelle ne peut, en effet, avoir lieu que sous la forme d'un changement et, en pareil cas, il faut un sujet ou *substratum* permanent et commun qui passe d'un état à un autre état. Ce sujet permanent, qu'on retrouve dans toute conversion naturelle, est la cause matérielle (*materia subjecta* — S. Bonav.) qui reçoit, par la conversion, une forme nouvelle (*forma*), soit essentielle soit accidentelle. *In hoc sacramento* tota substantia *panis transit in* totum corpus *Christi*, *sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita* (S. Thom., 3, q. 75, a. 8).

Sans doute, nous avons aussi dans la transsubstantiation quelque chose de permanent qui se trouve commun aux deux termes. Les mêmes accidents qui contenaient auparavant la substance du pain, contiennent (*continent*) ensuite la substance du corps de Jésus-Christ. Mais, entre la permanence des espèces eucharistiques et la persistance d'un sujet matériel dans les conversions naturelles, il y a une grande différence, une différence essentielle. *Hæc conversio et transmutatio naturalis conveniunt in hoc, quod utrobique remanet* aliquid idem, differenter *tamen : nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum* ; *in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia* (S. Thom., 3, q. 75, a. 8), — Cette permanence des accidents n'appartient pas positivement et formellement à la notion de la transsubstantiation eucharistique, tandis que la persistance d'un *substratum* matériel est un élément constitutif de la conversion naturelle. *Hæc conversio non proprie habet subjectum, sed tamen accidentia, quæ remanent, habent* aliquam similitudinem *subjecti* (S. Thom,, 3, q. 75, a. 3, ad 4). Tandis que les causes finies ou créées ne peuvent produire un changement ou une conversion qu'en supposant une matière permanente qui forme en quelque sorte un pont entre les deux extrêmes de la conversion, la permanence des espèces eucharistiques est exclusivement l'œuvre de la toute-puissance du Créateur. *In hac conversione non solum est difficile, quod* hoc totum *convertitur in* illud totum, *ita quod* nihil prioris remaneat, *sed etiam habet hoc difficile*, quod accidentia remaneant *corrupta substantia et multa alia* (S. Thom., 3, q. 75, a. 8, ad 3). La matière et la forme, comme parties essentielles, constituent la substance complète, la chose, le corps (*compositum* σύνολον). La conversion d'une

substance tout entière ne peut être effectuée que par la puissance infinie du Créateur qui a produit la matière et la forme. Les causes efficientes naturelles ne peuvent changer une chose quant à sa substance tout entière (1) : elles peuvent seulement l'altérer et la disposer de telle sorte que l'une des parties constitutives essentielles, — la matière — en tant que sujet permanent, perde sa première forme pour en prendre une nouvelle. *In operatione naturali quum per motum* (changement, conversion) *aliquid producitur, oportet* idem *remanere transmutationis* subjectum. *Nam in ea id quod est potentia tale, fit actu tale, cujus factionis delativum subjectum exstat materia quanta. In operatione autem divinæ virtutis nihil horum requiritur ideoque conversio ista panis et vini in corpus et sanguinem Christi ceteris transmutationibus naturalibus oppositæ conditionis est. In illis enim* manet idem subjectum, sed *accidentia transeunt, hic* vero substantia transit, *sed* accidentia perseverant (DION. CARTUS., *de fide cath.*, l. 5, a. 4).

6. — Après la consécration, il ne reste, dans l'Eucharistie, absolument rien de la substance du pain, ni matière ni forme. L'Église a toujours regardé comme une hérésie d'affirmer que la substance du pain existe simultanément avec le corps de Jésus-Christ, ou que le pain n'est pas changé quant à sa substance tout entière, mais qu'une partie essentielle, — la matière — subsiste dans le corps de Jésus-Christ. *Hæc positio stare non potest et vitanda est tanquam hæretica* (S. THOM., 3, q. 75, a. 2).

Dès que Jésus-Christ est présent, la substance du pain n'est plus. Est-elle anéantie ou détruite à proprement parler ? Certains théologiens l'ont pensé ; mais cette opinion doit être rejetée comme fausse (*hæc positio est falsa* — S. THOM., 3, q. 75, a. 3) (2). *Quorumdam positio fuit, quod esset* annihilatio *panis, quum nihil de eo remaneat.. Sed hæc positio stare non potest, quum hoc non deceat Deum facere, qui est tota causa in hac conversione,*

---

(1) Oportet dicere quod corpus Christi vere sit in hoc sacramento per conversionem panis in ipsum. Considerandum tamen quod hæc conversio *differt ab omnibus conversionibus, quæ sunt in natura.* Actio enim naturæ præsupponit materiam et ideo ejus actio non se extendit nisi ad immutandum aliquid secundum formam vel substantialem vel accidentalem. Unde omnis conversio naturalis dicitur esse formalis. Sed Deus, qui facit hanc conversionem, est auctor materiæ et formæ et ideo tota substantia panis, materia non remanente, potest converti in totam substantiam corporis Christi (S. THOM., *ad I Cor.*, c. 11, lect. 5).

(2) Desitio illa panis substantiæ non est annihilatio, sed conversio in corpus Christi. Est autem ista conclusio certior opinione ; non enim tutum est concedere panem annihilari in sacramento et vix a temeritate saltem excusari posset talis assertio (TOLET., *in S. Thom.* 3, q. 75, a. 4).

nec deceat sacramentum opus tam vile (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 3). — La substance du pain cesse d'exister ; cette cessation peut-elle être considérée comme une annihilation proprement dite ? Ce n'est point là une simple question de mots ; c'est une question qui touche à la nature même de la transsubstantiation. L'annihilation n'est pas seulement en opposition avec la création, mais encore avec la conversion. Annihilation et conversion s'excluent, parce que le terme de l'une et le terme de l'autre diffèrent essentiellement : dans le premier cas, le terme est négatif (*nihilum*) ; dans le second, c'est quelque chose de positif ou de réel. *Annihilatio est non tantum* nihil de re remanere, *sed illud* in nihilum cedere, *sed hic* non *cedit* in nihil, *immo* in aliquid melius (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 3). Admettre l'annihilation du pain est contraire à l'enseignement de l'Église, qui nous dit qu'il y a conversion du pain. Conversio *substantiæ panis in corpus Christi verum* tollitur posita annihilatione *substantiæ panis* (S. Thom., 3, q. 75, a. 3). — La substance du pain cesse bien d'exister, mais non point par le retour au néant : elle cesse d'exister pour se changer en une chose incomparablement plus excellente, qui est la substance du corps glorifié de Jésus-Christ. *Communiter ponunt omnes, quod non est annihilatio panis, immo* in meliorem substantiam commutatio, *et ideo transsubstantiatio, non annihilatio, talis conversio est et appellari debet* (S. Bonav., *l. c.*). La transsubstantiation eucharistique ne détruit donc pas une chose créée : elle l'élève à une existence plus noble et elle est ainsi en complète opposition avec l'annihilation. *Conversio panis in corpus Christi non est mutatio opposita creationi, sed quodammodo* perficiens ipsam, *in quantum panis* nobilius esse *per hanc conversionem consequitur* (S. Thom., iv, dist. 11, q. 1, a. 2, ad 2). Si la substance du pain disparaît, ce n'est donc point parce qu'elle retombe dans le pur néant, mais parce que, grâce aux paroles efficaces de la consécration, elle devient le corps glorieux de Jésus-Christ : ce qui est converti en une chose, cesse aussi d'exister. *Substantia panis non est annihilata, sed transsubstantiata in corpus Christi* (S. Thom., *Quodl.* 9, a. 5). — *Quod convertitur in aliquid, facta conversione, non manet* (S. Thom., 3, q. 75, a. 2). — Dans sa création, Dieu n'anéantit rien (S. Thom., 1, q. 105, a. 4), bien moins encore dans le très saint sacrement où il révèle si merveilleusement sa puissance et sa bonté. *Non est decens, ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 63). — *Corruptioni et diminutioni nullo modo transsubstantiatio assimilatur, quia operationes sunt imperfectæ, quæ non decent divinam virtutem hic operantem* (S. Bonav., iv,

dist. 11, p. 1, q. 2). — Lorsque la présence sacramentelle de Jésus-Christ cesse, la même substance paraît qui aurait paru naturellement par la destruction du pain : rien, dans la nature, n'est donc perdu par la transsubstantiation eucharistique. *Ideo nil perit propter hoc in natura, sed quodammodo ad tempus cessat* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 3).

7. — Par conséquent, si la substance du pain cesse complètement d'exister, ce n'est point qu'elle retombe dans le néant : elle est changée en une autre substance, en une substance plus parfaite. La puissance de Dieu et sa parole font que la substance du pain devient la substance du corps de Jésus-Christ (1) et que, par suite de cette conversion, elle perd son être propre. *Faciunt verba consecrationis, quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis,* sit *corpus Christi* (S. Thom., 3, q. 78, a. 5). Il ne faut point nous représenter cette conversion comme renfermant deux actes distincts : destruction de la substance du pain, puis présence du corps de Jésus-Christ réalisée à la place du pain par un nouvel acte de la puissance divine. La transsubstantiation est un acte unique et simple qui, directement et immédiatement, s'étend non pas au corps de Jésus-Christ mais seulement au pain. Le pain est changé et, en vertu de cette conversion, le corps du Sauveur est présent sacramentellement, puisqu'il est le terme immédiat de la conversion eucharistique. *Consecratio panis in sacramento eucharistiæ non terminatur* ad nihil, *sed* ad corpus Christi.... *Relinquitur ergo, quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transsubstantiatio panis in corpus Christi* (S. Thom., *Quodl.* 5, a. 11). Puisque l'activité de la toute-puissance divine est dirigée immédiatement non pas au corps de Jésus-Christ, mais au pain, le pain seulement et non point le corps de Jésus-Christ est soumis à un changement. *Hoc, in quod terminatur conversio*, nullo modo *transmutatur, sc. corpus Christi, sed solum panis qui convertitur* (S. Thom., iv, dist. 11, q. 1, a. 3, sol. 1). En raison d'une conversion ou d'un changement réel qui a lieu exclusivement pour le pain, le corps de Jésus-Christ, préexistant dans le ciel, devient réellement présent sous les espèces du pain qui continuent à subsister, sans que le corps du Sauveur souffre par là aucun

(1) Quum in hac conversione id, quod est terminus a quo, sc. substantia panis, convertatur secundum se totum in terminum ad quem, sc. corpus Christi, non quidem ut sit sub isto, sed *ut sit ipsummet*, patet quod non est annihilatio substantiæ panis (S. Thom., iv, dist. 11, q. 1, a. 2 ad 1). — Deus conjugavit divinitatem suam, i. e. divinam virtutem pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut *faciat inde corpus et sanguinem suum* (S. Thom., 3, q. 75, a. 2, ad 1).

changement intrinsèque ou extrinsèque (*corpus Christi verum immutatum manet* — S. Thom., *l. c.*, ad 3) (1). *Deus convertit, ut ubi erat panis, qui est cibus corporalis, sit corpus Christi*, non per transmutationem in corpore factam, *sed* in pane in ipsum prius exsistens transeunte (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 1). — *Quamvis natura hoc non possit facere neque ratio intelligere, tamen Deus potest multa* in corpus *Christi* convertere *et ex hoc corpus Christi est in multis locis*, non per mutationem quæ fit in Christo, *sed* in pane, qui convertitur in ipsum (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 1).

Puisque toute la substance du pain est changée et que, par conséquent, elle cesse d'être, il ne reste rien de cette substance qui puisse passer dans le corps de Jésus-Christ et produire en lui un changement. *Quia in totum totum convertitur, ideo Christi corpus nec fit* novum *nec fit* majus (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 1). — *Ista conversio est singularis, quia totum in totum transit et hoc virtute supra naturam; ideo in* Christi corpore nulla *est* innovatio (S. Bonav., *l. c.*, q. 6). — Admettre que, par la conversion eucharistique, le corps de Jésus-Christ subit en lui-même un changement réel, c'est aller contre l'enseignement certain de l'Église d'après lequel le corps glorifié du Sauveur est numériquement un seul et même corps au ciel et dans toutes les hosties consacrées (*numero unum corpus*). *Si aliquid (de la substance du pain) maneret (dans le corps de Jésus-Christ), impossibile esset, quod corpus Christi esset* idem omnino ; *quum autem totum transit, nulla omnino innovatio nec formatio fit circa corpus Christi* (S. Bonav., *l. c.*, q. 2).

8.— La transsubstantiation est manifestement une conversion qui s'opère non point progressivement (*successive*), mais instantanément et tout d'un coup (*conversio instantanea vel momentanea* (2) *Hæc conversio est subito et in instanti* (S. Bonav., *l. c.*,

---

(1) Hæc conversio est qua tota substantia panis transit in totam substantiam corporis Domini sine mutatione aliqua ejus vel intrinseca, h. e. vel alteratione vel generatione vel augmentatione vel accessione etiam rei alicujus novæ, imo sine aliqua mutatione etiam extrinseca : non enim mutat locum corpus Christi. Nihil est in his, quod non et sit certissimum et conveniat gloriæ corporis Christi ; si enim aliqua mutatio, quæcumque illa esset vel cujuscumque rei accessio corpori Christi contingeret, non esset vere impassibile et gloriosum atque ità nullo modo cum hoc decet (Petr. de Soto, *De euchar.* lect. 5).

(2) Ex tribus rationibus hæc conversio est instantanea : 1. quidem quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus : 2. quia in hac conversione non est aliquod subjectum, quod successive præparetur ; 3. quia agitur Dei virtute infinita (S. Thom., 3, q. 75, a. 7).

q. 5). Par l'infinie puissance de Dieu elle s'accomplit en un instant (ἐν ἀτόμῳ). Au moment même où la substance du pain cesse d'exister, le corps de Jésus-Christ est présent. Devenir (*fieri*) et être (*factum esse)* sont ici deux choses simultanées (1). *Ista conversio fit* in ultimo instanti prolationis verborum ; *tunc enim completur verborum significatio, quæ est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur, quod ista conversio sit successiva* (S. Thom., 3, q. 75, a. 7, ad 3). — *Hæc conversio perficitur per verba Christi, quæ a sacerdote proferuntur, ita quod* ultimum instans *prolationis verborum est* primum instans, *in quo est in sacramento corpus Christi, in toto autem tempore præcedente est ibi substantia panis* (S. Thom., *l. c.*, ad 1). — Dans l'ordre naturel, le changement substantiel, c'est-à-dire la disparition de la forme précédente et l'apparition d'une forme nouvelle, s'accomplit en un moment, il est vrai ; mais, en pareil cas, la matière, en tant que sujet permanent, doit d'abord être progressivement disposée à recevoir cette forme nouvelle. Dans ce même ordre naturel, les changements accidentels sont toujours successifs et s'opèrent peu à peu.

9. — Bien que la transsubstantiation présente quelques points de contact et une certaine analogie avec la création et avec d'autres conversions naturelles, les différences sont cependant plus nombreuses et plus importantes ; et la transsubstantiation doit être considérée comme une conversion d'une nature spéciale. — Elle a des analogies avec la création, en ce que, de part et d'autre, il n'y a aucune cause matérielle comme sujet commun des deux extrêmes : par la création, une chose est tirée du néant, c'est-à-dire sans matière préexistante ; par la transsubstantiation, un tout est converti en un autre tout, en sorte qu'il ne reste aucun *substratum* matériel commun aux deux extrêmes. *Convenit cum* creatione, *quia in neutra earum est aliquod* commune subjectum *utrique extremorum, cujus contrarium apparet in omni transmutatione naturali* (S. Thom., 3, q. 74, a. 8). — D'autre part, la création et la transsubstantiation sont diamétralement opposées : dans la création, le pur néant est le point de départ, et l'autre extrême (*terminus finalis*) est appelé à l'être selon sa substance tout entière (*in esse secundum totam suam substantiam producitur* — S. Thom.) ; dans la transsubstantiation, deux substances préexistent comme extrêmes positifs : l'une (la substance du pain) cesse entièrement d'exister ; l'autre (le corps de Jésus-Christ) n'est point produit

---

(1) In mutatione subita simul est fieri et factum esse, et simul desinere et desiisse (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 5).

alors et n'est pas modifié. *In creatione fit, ut* quod non erat sit, *in transsubstantiatione fit, ut* quod erat alicubi (au ciel), *sine sui mutatione sit* alibi (sur l'autel). — (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 1).

La création et la transsubstantiation sont des œuvres si excellentes qu'elles sont exclusivement propres à l'infinie puissance de Dieu. Tandis que les causes créées peuvent seulement modifier, dans sa forme soit accidentelle soit substantielle, une matière déjà existante, la toute-puissance divine peut appeler à l'existence la substance même des choses et, par conséquent, changer une substance déjà existante en une autre substance (1).

Changer et produire ne sont point des choses identiques (2); il n'y a donc entre elles aucun lien nécessaire. C'est seulement dans le cas où l'agent est une cause créée que changer et produire reviennent au même et que l'un n'est pas possible sans l'autre, parce que tout acte de la créature suppose une matière préexistante. Lorsqu'une cause créée produit une chose, c'est par le changement d'une matière déjà existante ; et lorsqu'elle opère un changement, elle produit une chose nouvelle. Il en va autrement de la Cause souveraine de toutes choses : dans ses actes, cette cause est absolument indépendante de toute cause matérielle préexistante ou permanente. Le Tout-Puissant peut produire une chose nouvelle sans modifier ou changer une matière déjà existante ; il peut changer ou convertir une chose déjà existante, sans produire rien de nouveau. Dieu seul possède l'activité créatrice par laquelle il appelle du néant à l'être une substance tout entière (*totam substantiam secundum totum* — S. BONAV.), sans qu'il soit besoin de supposer une matière déjà existante ou une modification de cette matière. La Révélation nous apprend à reconnaître une autre activité qui est, elle aussi, l'apanage exclusif de Dieu et en vertu de laquelle il convertit une substance individuelle en une autre substance préexistante, sans que cette dernière reçoive une réalité

---

(1) Nullum agens naturale seu creatum potest agere nisi *ad immutationem formæ* et propter hoc omnis conversio, quæ fit secundum leges naturæ, est formalis. Sed Deus est actus infinitus; unde ejus actio se extendit ad *totam naturam entis.* Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut sc. diversæ formæ sibi in eodem subjecto succedant, sed *conversionem totius entis*, ut sc. *tota substantia hujus* convertatur *in totam substantiam illius*. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento (S. THOM. 3, q, 75, a. 4).

(2) Nota aliud esse productionem rei, aliud conversionem in rem. Tunc producitur, quando esse aliquod accipit... at conversio est transitus unius rei in alteram (TOLET. 3, q. 75, a. 4).

nouvelle ou subisse un changement réel — c'est la transsubstantiation. Par la transsubstantiation, le corps de Jésus-Christ existant dans le ciel reçoit, sans aucun changement réel, une nouvelle présence réelle en un autre lieu ; tandis que la création produit une réalité qui n'existait point d'abord (1). *Per consecrationem* nihil novum fit, *sed hoc solum fit, ut quod erat in cœlo perfectum et gloriosum, virtute transsubstantiandi* idem sine mutatione sit in altari (S. Bonav., IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 2). — Un acte divin (*actus transiens*) qui ne produit aucun être nouveau mais qui convertit une chose déjà existante en une autre chose également préexistante, n'est donc pas une contradiction, bien qu'il dépasse toute intelligence naturelle et qu'il soit, pour nous, plus inconcevable que la création. *In hac conversione sunt plura difficiliora quam in creatione* (S. Thom., 3, q. 75, a. 8, ad 3).

10. — Plusieurs miracles — en prenant ce mot au sens large — s'accomplissent sur l'autel en un instant et dans le plus profond secret (2). La transsubstantiation est donc une merveille ineffable, un mystère dont nul esprit créé ne saurait avoir la connaissance naturelle. Sa nature intime sera toujours pour nous, ici-bas, un abîme insondable ; nous ne comprendrons jamais en cette vie ce que l'Eucharistie est en elle-même ni comment ce mystère se réalise. Nous ne pouvons nous en former qu'une idée incomplète, par analogie, une idée plutôt négative que positive. Les exemples de conversion et de changement que nous offrent la nature et l'expérience, sont d'un genre tout différent et même contraire. *Prædicta conversio panis in corpus Christi* alterius modi *est ab omnibus conversionibus naturalibus. Accidit in hac conversione* contrarium *ei quod in naturalibus*

---

(1) Forma in sacramento eucharistiæ est verbum operativum et operativum non operatione successiva, sed instantanea et *operativum non alicujus rei novæ* vel *non existentis*, sed terminus ejus est *ens actu completum* et *non mutatum* (S. Bonav, IV, dist. 8, p. 2, a. 1, q. 1).

(2) Etsi in hoc sacramento fieri debeant miracula, non tamen debent fieri nisi quæ congruant cum sacramento. Sacramentum autem illud est *mysterium fidei* et ideo est *verum* et *occultum*. — Quia *verum*, ideo quum dicitur : « Hoc est corpus meum », panis transit in corpus Christi et hoc ubicumque dicatur. Et ex hoc oritur duplex miraculum : *primum*, quia panis transit in corpus Christi integrum et perfectum, et *aliud*, quia corpus Christi integrum est, ubicumque fit hæc transsubstantiatio, ita totum et perfectum in parvo loco et unum in pluribus locis. — Quia vero *occultum*, ideo debent manere species et omnia sensibilia, ipso non apparente. Et ex hoc est duplex miraculum : *unum*, quia accidentia sunt sine subjecto; *alterum* vero, quod est ibi corpus clarissimum et est præsens et non videtur (S. Bonav., IV, dist. 10, p. 1, q. 2).

mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur : hic autem e converso accidens manet et substantia transit (S. THOM., *c. gent.*, IV, 63). Seul le trait le plus général des conversions naturelles peut être appliqué à la transsubstantiation ; quant aux caractères particuliers, aux conditions et aux propriétés spéciales, il faut les écarter (1). Or, le caractère général des conversions naturelles consiste en ceci, qu'une chose se change réellement en une autre. Ce changement se produit de telle sorte que la disparition (*corruptio*) de l'un des extrêmes et l'apparition ou la production (*generatio*) de l'autre extrême doivent non seulement être simultanées, mais encore intrinsèquement dépendantes l'une de l'autre : en d'autres termes, elles doivent être causées par un seul et même acte. Dans la conversion du pain au corps de Jésus-Christ, on ne saurait donc admettre deux actes distincts : l'un qui détruit ou anéantit la substance du pain ; l'autre, qui rend présent le corps du Sauveur. La transsubstantiation s'accomplit par un seul acte divin, qui s'étend uniquement au pain, de telle sorte que, par la disparition ou par l'exclusion de la substance du pain, cet acte a, immédiatement et par le fait même, pour conséquence la présence du corps de Jésus-Christ (2). Donc, encore une fois, si la substance du pain cesse d'exister, ce n'est point parce qu'elle retombe dans le néant, mais parce que, par une conversion proprement dite, elle se change au corps de Jésus-Christ, en vertu d'un acte positif de la toute-puissance divine. Par suite de cet acte divin, les accidents du pain, qui subsistent seuls désormais, ne contiennent plus leur substance propre, mais la substance du corps de Jésus-Christ, puisque par la transsubstantiation eucharistique,

---

(1) Quia in hac mutatione nihil commune manet, assimilatur *creationi*. Quia vero principium initiale non est nihil, sed aliquid, ideo dissimilis est creationi et similis *generationi* (changement substantiel). Quia vero terminum finalem non habet aliquid de novo factum, sed prius existens, ideo est dissimilis generationi et similis *augmento* (changement quantitatif). Quia vero corpus Christi ex hoc non crescit, sed in pluribus locis exsistit, ideo dissimilis augmento et similis *loci mutationi* (changement local, mouvement). Quia vero in alio loco existit et a proprio non recedit, sed aliquid in ipsum transit, ideo omni motui et mutationi dissimilis est et est *prorsus mutatio singularis* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 2)

(2) Quaerunt nonnulli, an substantia panis una actione desinat et corpus Christi alia actione incipiat esse — Verius est *eadem numero actione*, quae est transsubstantiatio, *totum id* fieri, sicut in generatione naturali unica est actio inductiva unius formae et expulsiva alterius. Confirmatur, quia terminus ad quem debet substitui termino a quo *vi conversionis* ; ergo eadem actio conversiva inducit unum et expellit alterum (SYLVIUS, in 3, q. 75, a. 4).

la substance du corps du Sauveur prend la place de la substance du pain. De cette notion exacte de la transsubstantiation il s'ensuit que le corps de Jésus-Christ déjà préexistant peut devenir réellement présent d'une manière sacramentelle, sans éprouver par là aucun changement réel.

11. — La conversion eucharistique ne rentre dans aucun genre ni dans aucune espèce de changements naturels : elle est unique, singulière ; c'est à bon droit, dès lors, qu'elle porte un nom spécial, technique : on l'appelle transsubstantiation (*transsubstantiatio*), changement d'une substance en une autre substance (1). Ce mot désigne la conversion de la substance tout entière, constituée par la matière et par la forme ; tandis qu'il y a changement essentiel des corps, alors même que la matière subsiste et reçoit une forme nouvelle. *Tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis* nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine *potest dici* transsubstantiatio (S. Thom, 3, q. 75, a. 4). — Cette œuvre étant nouvelle et singulière (*singularitas operis* — S. Bonav.), il fallait, pour la désigner, un mot nouveau, un terme spécial. Cette « conversion étonnante » (*stupenda conversio* — Cat. Rom.) s'appelle donc transsubstantiation ; expression bien choisie pour indiquer et ce que renferme cette conversion et ce qu'elle exclut. Elle indique, en effet, le changement d'une substance en une autre substance ; et, par là, il faut entendre la substance tout entière, mais la substance seule (*tota et sola substantia*), ce qui exclut en même temps tout changement des accidents. *Quia in* alteratione *variantur accidentia sensibilia et hoc non contingit huic sacramento propter fidem, illi non assimilatur* (S. Bonav., IV, dist. 11, p. 1, q. 2). On exprime également et la conversion de la substance du pain et la permanence des espèces du pain, en disant que la transsubstantiation est le

---

(1) Quum hic transeat tota substantia in totam substantiam, quod in nulla alia conversione accidit, nullum erat nomen conversiones alias significans, quod propriam rationem hujus conversionis indicaret ; quapropter necessarium fuit, novum excogitare nomen, quod illam explicaret, tum ut simpliciter possemus de hoc mysterio loqui, tum ad notandos et cavendos novos errores circa hoc mysterium insurgentes... Neque est novum in Ecclesia, ad confutandas hæreses et explicanda mysteria nova invenire nomina, quæ res antiquas proprie significent et veritatem catholicam satis exprimant, et sic olim inventum est ὁμοούσιος, consubstantialis, et nomen θεοτόκος, Deipara : eodem ergo Spiritu ducta Ecclesia mutationem substantiarum transsubstantiationem appellat (Suarez, disp. 50, sect. 1, n. 3).

principe de la nouvelle présence sacramentelle de Jésus-Christ, qu'elle a cette présence pour conséquence. La permanence des dimensions (*quantitas dimensiva*) du pain est une condition essentielle de la présence réelle de Jésus-Christ sur l'autel (1).

Dès le XIIe siècle, on rencontre les mots *transsubstantiare* et *transsubstantiatio* dans les auteurs ecclésiastiques (2). Plus tard, le mot « transsubstantiation » a reçu l'approbation expresse de l'Église, parce qu'il est admirablement propre à défendre le dogme catholique de la présence réelle (« *vox ab ecclesia consecrata ad dogmatis tuendam professionem adversus hæreses* » — BULLA « *Auctorem fidei* »).

§ 10. — Preuves de la transsubstantiation.

1. — Comme l'effet est uni à sa cause unique et par conséquent, nécessaire, ainsi la présence réelle de Jésus-Christ est intimement et indissolublement liée à la transsubstantiation. Rejeter la transsubstantiation, ce serait donc, logiquement, nier la présence réelle. Ceux qui admettent la présence substantielle du Sauveur, tout en attaquant la transsubstantiation, se placent évidemment à un point de vue complètement faux. Ces deux dogmes sont également contenus dans la révélation divine : ils y sont exprimés de la même manière, dans les mêmes termes. La Révélation enseigne et démontre que la présence eucharistique est produite par le moyen d'une véritable conversion. Il s'ensuit, de toute nécessité, que la substance du pain et celle du

---

(1) Oportet ut inveniatur *aliquod manens* in hac conversione. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur, quod corpus Christi secundum suam substantiam esset ubi prius fuit panis : nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum. Sed quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantiâ panis in corpus Christi mutatâ, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis et per consequens *locum panis quodammodo sortitur, mediantibus* tamen *dimensionibus panis* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 63).

(2) Hildebert de Tours († 1134 ?) appelle (serm. 93) la formule de la consécration : « *verbum transsubstantiationis* ». — Oramus ut cibus hominum fiat cibus angelorum, sc. ut oblatio panis et vini *transsubstantietur* in corpus et sanguinem Jesu Christi, qui est oblatio benedicta (STEPH. AUGUSTOD. [† 1136] *de sacr. alt.* c. 13). — In uno sacramentorum videas abyssum profundissimam et humano sensui imperceptibilem, pane et vino *transsubstantiatis* virtute verborum cœlestium in corpus et sanguinem Christi, accidentia, quæ prius ibi fuerant, sine subjecto remanent et apparent (PETR. BLESENS. [† 1200], *epist.* 140).

vin ne peuvent plus coexister, dans le sacrement, avec le corps et le sang de Jésus-Christ : ce qui est changé, ce qui est converti en une autre substance, passe en cette autre substance et, dès lors, cesse d'exister (1).

2. — Les paroles de la consécration opèrent ce qu'elles signifient. *Hæc oratio id ipsum* quod figurat facit (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a. 1, q. 1). — *In sacramentis hoc efficitur, quod significatur* (S. THOM., 3, q. 78, a. 5). Or, d'après la doctrine de l'Église, ces paroles opèrent la transsubstantiation des éléments eucharistiques : elles doivent donc exprimer cette transsubstantiation. *Hæc verba* sua significatione *efficiunt conversionem panis in corpus Christi* (S. THOM., 3, q. 78, a. 5). — En règle générale, les Pères concluent du sens et de la vertu des paroles de la consécration à la transsubstantiation elle-même ; ou bien, pour la démontrer, ils recourent simplement aux paroles de l'institution. Et c'est le même procédé de démonstration que nous retrouvons dans tous les siècles postérieurs. *Quod sit vera conversio panis in corpus Christi, apparet per ipsam formam, quia quum dicitur* « Hoc est corpus meum », *aut falsum dicit Veritas, aut panem convertit in corpus; sed non dicit falsum: ergo convertit* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 1). Nier la transsubstantiation c'est donc se mettre en évidente contradiction avec la forme même du sacrement (*ponit falsitatem in forma* — S. BONAV., *l. c.*). Ainsi les paroles par lesquelles le Sauveur a, pour la première fois, opéré la conversion eucharistique ; ces paroles par lesquelles, depuis lors, les prêtres ont continué de l'opérer, ont toujours été regardées comme l'inébranlable fondement du dogme catholique de la transsubstantiation. L'autorité du Concile de Trente le confirme, en attestant et en approuvant le sens donné par la Tradition aux paroles de l'institution : il démontre la transsubstantiation eucharistique par ces mêmes paroles. Quoniam *autem Christus Redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit*, ideo *persuasum semper in Ecclesia Dei fuit*, idque nunc denuo sancta hæc synodus declarat, *per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini*

---

(1) Aliud est transire de uno ad aliud, aliud transire unum *in* aliud. Quum enim dicimus, transiisse aliquid de uno ad aliud, tunc significamus permanentiam ejusdem rei in utroque termino... At vero quum dicimus, unum transire *in* aliud, tunc significamus *desitionem* unius rei et *inchoationem* alterius... atque hoc modo dicimus, panem converti seu transire in corpus Christi, non autem aliquid tertium de pane transire ad corpus Christi (BELLARM., l. 3, c. 21).

nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus (TRID., sess. 13, cap. 4) (1).

En conséquence d'une disposition positive de la part de Dieu, le corps de Jésus-Christ ne peut devenir présent dans le sacrement qu'en vertu des paroles de la consécration et uniquement de la manière exprimée par ces paroles. Le sens véritable de ces paroles exige qu'il y ait conversion des éléments eucharistiques : donc, cette conversion est l'unique moyen de réaliser la présence réelle de Jésus-Christ. Dès lors, on a, dans les paroles mêmes de la consécration, la preuve apodictique de la transsubstantiation ; dès lors, aussi, on voit l'erreur de ceux qui, parfois parmi les catholiques, veulent soutenir que les paroles du Sauveur auraient pu conserver toute leur vérité, quand bien même la substance du pain coexisterait avec le corps de Jésus-Christ, dans le sacrement (2). *Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit* : « *Hic* (ici) *est corpus meum* », *quam* : « *Hoc est corpus meum* », *quum per* hoc (ceci) *demonstretur substantia quæ videtur, quæ quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 63). — *Hæc positio* (*que la substance du pain subsiste encore après la consécration*) contrariatur formæ *hujus sacramenti, in qua dicitur* : « *Hoc est corpus meum* », *quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret* : *nunquam enim substantia panis est corpus Christi ; sed potius esset dicendum* : « *Hic* (*dans ce pain*) *est corpus meum* » (S. THOM., 3, q. 75, n. 2). — Les observations suivantes pourront servir à mieux comprendre cette démonstration.

3. — Nous avons montré plus haut que les paroles de l'institution, en leur sens originel et obvie, doivent s'entendre de la présence réelle. Mais ce n'est point là tout leur sens : elles ne signifient point seulement et simplement la présence réelle ; elles expriment, en outre, d'une façon très précise, que la présence réelle se fait par conversion de substances; elles indiquent

---

(1) Manifestum est, Concilium ex verbis consecrationis sive ex eo quod Christus dixerit illa verba : « Hoc est corpus meum », colligere cum communi totius Ecclesiæ sensu conversionem totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi. Intellexit igitur, corpus Christi non potuisse ex vi verborum et *salva veritate* verborum consecrationis alio modo quam per conversionem fieri exsistens ac præsens sub speciebus sacramentalibus. Aliter namque illatio illa et consequentia Concilii nullius foret momenti (SALMANT., disp. 5, dub. 3, n. 50).

(2) Ex *veritate* formæ consecratoriæ infertur desitio substantiæ panis et vini sub speciebus eucharisticis. Ita communiter apud Suarium, qui putat post Trid. conclusionem hanc esse certam, quamvis sit contra Scotum, Durandum, Paludanum (VIVA, p. 7, disp. 4, q. 4, a. 2).

le changement de substances dans sa consommation et avec son résultat qui est le corps de Jésus-Christ rendu présent (1). Ces deux choses — la présence réelle et la conversion de substances accomplie — sont exprimées conjointement de telle sorte qu'on ne peut les séparer l'une de l'autre et admettre, par exemple, la présence réelle en rejetant la transsubstantiation. La logique contraint, ou d'admettre avec l'Église catholique la présence substantielle du corps de Jésus-Christ en même temps que la transsubstantiation en s'attachant au sens propre des paroles; ou de nier, avec Zwingle et Calvin, ces deux dogmes en donnant aux paroles de l'institution un sens figuré. Vouloir avec Luther que la substance du pain coexiste avec le corps de Jésus-Christ substantiellement présent, c'est s'arrêter à mi-chemin, c'est admettre un moyen terme absolument contraire à la logique, comme il est aisé de s'en convaincre en examinant, sans parti pris, les paroles de l'institution et de la consécration.

Le Sauveur prit du pain entre ses mains, et, en présentant ce qu'il tenait dans ses mains, il dit : « *Hoc est corpus meum* » — « Ceci est mon corps ». On peut donc rendre ainsi le sens exact de ces paroles : « *Contentum sub hac specie est corpus meum* » (2). — « Ce qui est contenu sous ces espèces est mon corps » — ou : « La substance cachée sous ces apparences sensibles est mon corps ». Ce que le Sauveur tenait entre ses mains était et est resté du pain, mais seulement jusqu'à ce que la phrase fût achevée; aussitôt que les paroles eurent été prononcées, l'affirmation du Sauveur a dû se réaliser : en d'autres termes, ce qui était contenu sous les apparences sensibles, ce que le Sauveur désignait en le présentant à ses Apôtres a dû être son corps : et, dès lors, il ne pouvait plus y avoir de pain. Cela ne peut être qu'à la condition que les paroles prononcées opèrent pratiquement ce qu'elles signifient théoriquement; à la condition, par conséquent, de changer le pain au corps de Jésus-Christ (3). Pour que les paroles prononcées par le Seigneur sur

---

(1) Conversio potest considerari dupliciter : uno modo ut *in fieri,* alio modo ut *in facto esse*. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut *in fieri,* sed ut *in facto esse*, quia hæc conversio non est successiva, sed instantanea ; in hujusmodi autem mutationibus *fieri* non est nisi *factum esse* (S. Thom., 3, q. 78. a. 2).

(2) Bene dicit Bellarminus, sensum non esse : Hoc, i. e. substantia hæc (sic enim requireretur præsentia ipsius substantiæ, quæ est corpus Christi), sed : *Hoc* i. e. substantia *sub his speciebus*, ut pronomen demonstrativum teneat se ex parte specierum, non in recto, sed in obliquo (Tanner, disp. 5, q. 3, dub. 2, n. 37).

(3) Verba formæ (hoc est corpus meum) sunt significativa et factiva ejus quod significatur (S. Thom., iv, dist. 8, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1).

le pain qu'il tenait entre ses mains fussent vraies, il fallait le changement de ce pain en son corps (1). *Verbum caro* (*le Verbe fait chair*) *panem verum* verbo (par la formule de la consécration) *carnem efficit* » (S. THOM.).

La vérité ou la signification des paroles de l'institution et de la consécration exige donc — et elle a pour effet — non seulement que le corps de Jésus-Christ soit présent sous les accidents sensibles du pain, mais encore que le corps de Jésus-Christ soit seul sous ces accidents et que la substance du pain n'existe plus : autrement dit, il faut que, par la conversion de la substance du pain, le corps de Jésus-Christ devienne et soit réellement présent sous les espèces du pain qui continuent d'exister. Afin de comprendre la légitimité ou plutôt la nécessité de cette conclusion, on observera ce que désigne (*demonstrat*) le pronom *hoc* (*ceci*). Lorsqu'il s'agit de choses sensibles, le pronom démonstratif *hoc* appelle l'attention de l'auditeur sur un objet présent, sur une substance (*demonstrat substantiam* — S. THOM.) en tant que cette substance se révèle extérieurement par des accidents sensibles. Les accidents, en effet, ont aussi pour but de manifester d'une manière sensible la substance matérielle qui, invisible en elle-même, est cachée sous eux. Or, aussi longtemps que la substance propre, connaturelle qui est le *substratum* de ces accidents, est présente, les accidents manifestent cette substance et ils manifestent cette substance seule. Dès lors, si la substance du pain était encore présente et cachée sous les espèces du pain conjointement avec la substance du corps de Jésus-Christ, ces espèces et, par conséquent, le pronom démonstratif *hoc* (*ceci*) désigneraient seulement la substance du pain et non pas la substance du corps de Jésus-Christ, en sorte que les paroles du Sauveur devraient avoir ce sens : Ceci, c'est-à-dire la substance du pain contenue sous les espèces du pain est mon corps; ce qui, évidemment, serait faux. Le pain et le corps de Jésus-Christ sont deux choses absolument distinctes : jamais on ne pourra dire en vérité que le pain est le corps de Jésus-Christ et tel est, cependant, le sens qu'il faudrait donner aux paroles du Sauveur si, les paroles une fois prononcées, la substance du pain était encore présente et qu'elle n'eût pas été convertie. C'est seulement à la condition que la substance du pain ne soit plus présente sous ses accidents propres que les paroles du Sauveur, avec le pronom (*hoc*), désignent la

---

(1) Hæc locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi... Veritas hujus locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam (S. THOM., 3, q. 78, a. 5).

substance du corps de Jésus-Christ, seule présente alors et seule cachée sous les accidents du pain : la phrase possède alors toute sa vérité, parce qu'il y a identité entre le sujet et le prédicat. La substance cachée sous ces espèces et manifestée par elles, est mon corps. *Pronomen* hoc *non demonstrat ipsa accidentia, sed* substantiam *sub accidentibus* contentam, *quæ primo fuit panis, postea est* corpus Christi, *quod licet non informetur his accidentibus, tamen* sub iis continetur (S. Thom., 3, q. 78, a. 5, ad 2).

Si le corps de Jésus-Christ était présent dans le pain, sous le pain et avec le pain, il faudrait dire : « Ceci contient mon corps » ; ou bien : « Là est mon corps » (1) ; mais le Sauveur n'aurait pu dire en toute vérité : « Ceci est mon corps », parce que cette manière de s'exprimer ne pourrait avoir qu'un sens faux, d'après les remarques qui précèdent : cela signifierait : « Ce pain est mon corps ».

Cette démonstration ne perd rien de sa force, si l'on objecte qu'en montrant une bourse ou un flacon, l'on peut dire : « Ceci est de l'argent » ; ou : « Ceci est du vin ». Cette façon de parler n'est admissible que dans les cas où il s'agit de choses dont chacun sait parfaitement que l'on peut prendre le contenant pour le contenu : dès lors, le contenant désigne le contenu à peu près comme les accidents sensibles désignent la substance qu'ils revêtent. En pareil cas, le pronom démonstratif (*ceci*) peut, sans amphibologie, désigner également et le contenu (*res contenta*), et le contenant. Mais ce rapport n'existe pas entre le pain et le corps de Jésus-Christ. Ni par sa nature ni en vertu d'une ordination positive, le pain n'est destiné à contenir et à désigner le corps invisible de Jésus-Christ, de telle sorte que le pronom démonstratif doive s'entendre non point du pain visible, mais du corps de Jésus-Christ caché sous le pain. On donne d'ordinaire un exemple qui éclaire cette explication. Supposé qu'une pièce d'or soit cachée dans une pomme, on ne pourrait dire en vérité, en montrant la pomme : « Ceci est de l'or » : il faudrait dire : « Là, dans cette pomme, il y a de l'or » (2).

4. — Toute la Tradition affirme et démontre le dogme catho-

---

(1) Guitmond d'Aversa oppose déjà cet argument aux Bérengariens qui admettaient la coexistence du pain et du corps de Jésus-Christ dans le sacrement (*Christum pani et vino commiscentes*). *Hos impanatores suos ipse Dominus Jesus verbo oris sui interficit, quum accipiens panem gratiasque agens ac benedicens ait : « Hoc est corpus meum ». Non ait : « In hoc latet corpus meum » De corp. et sang. Chr. verit.* l. 3, n. 37).

(2) Cf. Salmant., disp. 1, c. 2. n. 21.

lique de la transsubstantiation aussi clairement qu'elle affirme et démontre le dogme de la présence réelle. Sur ce point, la Tradition de tous les siècles et de tous les lieux constitue le plus riche et le plus magnifique commentaire des textes de l'Écriture et des paroles mêmes de l'institution : elle démontre irréfutablement que notre dogme est aussi ancien que le christianisme et que l'Église (1). Le témoignage de tous les siècles, l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, les catéchèses et les sermons, les écrits des Pères, les liturgies des différentes Églises — tout s'unit pour affirmer que, sur l'autel, après la consécration, il n'y a plus ni pain ni vin, mais seulement le corps véritable de Jésus-Christ et son sang précieux, et cela parce que les dons déposés sur l'autel ont, par la parole de Jésus-Christ et par la vertu de l'Esprit Saint descendu sur eux, été changés au corps du Sauveur, en ce même corps qui est né de la Vierge Marie, au sang du Sauveur, en ce même sang qui a coulé des blessures de l'Agneau immolé sur la croix. Les Pères comparent la consécration à l'œuvre de la création, aux merveilles de l'Incarnation ; ils cherchent à éclairer le prodige de la transsubstantiation en recourant à des comparaisons d'ailleurs forcément incomplètes, qu'ils empruntent à la nature et à l'Écriture Sainte. Ces expressions des Pères de l'Église ne sauraient s'entendre d'un changement purement accidentel, ou d'une simple bénédiction ou sanctification du pain et du vin (comme c'est le cas, par exemple, pour l'eau dans le Baptême et pour l'huile dans la Confirmation ou l'Extrême Onction) : elles ne peuvent s'appliquer qu'à une véritable conversion des substances dans l'Eucharistie. C'est ce que prouve manifestement la manière dont ils désignent le point de départ et le terme de la transsubstantiation en les opposant l'un à l'autre : le pain est changé au vrai corps de Jésus-Christ ; après la consécration, le pain n'existe plus en réalité ; il n'y a plus que les apparences.

Le pain eucharistique, c'est le corps de Jésus-Christ. A cette objection : « Je vois ici une chose tout autre ; comment pouvez-vous m'affirmer que je reçois le corps de Jésus-Christ » ? saint Ambroise répond que « le sacrement ne consiste point dans la

---

(1) Il est ridicule d'attribuer l'invention du dogme de la transsubstantiation (métabolisme) à Paschase Radbert (IXe siècle). Paschase, d'accord en cela avec ses adversaires Raban Maur et Ratramne, partage la croyance universelle de son temps relativement à notre dogme et il atteste cette croyance. — Lorsque, au XIe siècle, Bérenger nia la transsubstantiation, ce fut, dans l'Église, une explosion d'indignation ; non seulement l'hérésie fut aussitôt condamnée, mais une foule d'écrits défendirent la vérité catholique et la mirent dans un nouveau jour.

chose que la nature a formée, mais dans celle que la bénédiction a consacrée ; que cette bénédiction a une vertu bien plus efficace que la nature, puisque, par elle, la nature elle-même est changée (*quia benedictione etiam natura ipsa mutatur*) ». Et le saint Docteur poursuit en citant des exemples empruntés à la Bible: « La verge de Moïse fut changée en serpent, et le serpent, à son tour, fut changé en la verge de Moïse; les eaux du fleuve d'Égypte furent changées en sang et, par la prière du prophète (*a prophetæ prece*), le sang devint de nouveau une eau potable: au passage des Hébreux les flots de la Mer Rouge s'arrêtèrent comme une muraille (*in murorum specie congelavit*); contrairement aux lois de la nature, le Jourdain remonta vers la source ; contrairement à ces mêmes lois (*præter naturam*) la grâce opère des merveilles, l'eau jaillit du rocher, l'amertume des eaux s'adoucit. Nous voyons par ces exemples que la grâce est plus puissante que la nature (*majoris esse virtutis gratiam quam naturam*). Si donc la bénédiction d'un homme (humana *benedictio*) a eu assez d'efficacité pour changer la nature des choses, que dirons-nous de la consécration divine (*de ipsa consecratione* divina), dans laquelle ce sont les paroles mêmes du Sauveur qui opèrent (*ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur*)? En effet, le sacrement que vous recevez, est fait par les paroles de Jésus-Christ (*Christi sermone conficitur*). Si la parole d'Élie a eu le pouvoir de faire descendre le feu du ciel, la parole de Jésus-Christ n'aura-t-elle pas la vertu de changer l'essence des choses matérielles (*ut species mutet elementorum*)? » Saint Ambroise rappelle alors la puissance créatrice de Dieu et les paroles qui ont créé le monde (1). « Les paroles de Jésus-Christ, qui a pu tirer du néant ce qui n'existait pas encore, ne peuvent-elles pas changer en une autre substance ce qui existe déjà (*ea quæ sunt in id mutare quod non erant*)? » Enfin, saint Ambroise confirme la vérité de notre mystère en rappelant l'Incarnation : contre l'ordre universel de la nature, sur l'autel, nous avons présent ce même corps qui est né miraculeusement de la Vierge Marie (S. Ambr., *de myster.*, c. 9, n. 50-54). — *Quotiescumque sacramenta sumimus, quæ per sacræ orationis mysterium in carnem* transfigurantur *et sanguinem, mortem Domini annuntiamus* (S. Ambr., *de fide*, l. 4, c. 10, n. 124). *Tu forte dicis* : « *Meus panis est usita-*

---

(1) Si quis quærit, quomodo panis caro Christi et vinum sanguis ejus fieri possit, certe si ea, quæ sunt, Dominus non creasset, creata forsitan mutare non posset. Sed minoris miraculi non fuit, ex nihilo omnia creare, quam in melius quædam convertere (Goffrid. abb. vindoc., opusc. 1, *de corp. et sang. D. J. Chr.*).

tus ». Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum: ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi... Quomodo potest qui panis est, corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est et cujus sermonibus? Domini Jesu... Ante verba Christi calix est vini et aquæ plenus: ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit. Ergo videte, quantis generibus potens est sermo Christi universa convertere. *Deinde Dominus Jesus testificatur nobis, quod corpus suum accipiamus et sanguinem. Numquid debemus de ejus fide et testificatione dubitare?* (PSEUDO-AMBR., *de sacr.*, l. 4, c. 5).

« C'est lui-même, c'est le Créateur et Seigneur de toutes choses, Celui qui tire le pain de la terre, c'est lui (parce qu'il le peut et qu'il l'a promis) qui change le pain en son corps (*de pane rursus efficit proprium corpus*) ; c'est Celui qui a changé l'eau en vin, qui maintenant change le vin en son sang » (*facit et de vino sanguinem suum* — S. GAUDENT. BRIXIAN., *serm.* 2 *de Exodo*). — Relativement à l'Eucharistie, le doute n'est pas possible, puisque l'Auteur même du sacrement nous en atteste la vérité. Par la puissance secrète de sa parole, le grand prêtre invisible change des choses visibles en la substance de son corps et de son sang (*in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit* — MATTH. XXVI, 26) (1). Comme, autrefois, sur l'ordre du Seigneur la création tout entière est sortie du néant, ainsi, dans le sacrement, c'est la même puissance qui agit. De même que le Christ a revêtu l'humaine nature, ainsi les choses déjà créées peuvent être changées au corps du Seigneur (*primariæ creaturæ nutu potentiæ, præsentia majestatis in dominici corporis transire possunt naturam* — CÆSAR. ARELAT. (?) *hom.* 5, *de pasch.*). — *Quomodo itaque mansuetudo, patientia, sobrietas... præcipue esse debent in episcopo et inter cunctos laicos eminentia, sic et castitas propria et ut ita dixerim pudicitia sacerdotalis, ut non solum ab opere se immundo abstineat, sed etiam a jactu oculi et cogitationis errore* mens Christi corpus confectura *sit libera* (S. HIERON., *ep.* 14, n. 8). *Alioquin sciebamus et* in Christi sanguinem vinum consecrari (S. HIERON., *in Galat.*, v. 19).

(1) Ecce quomodo Pater sanctissimus hæresim confutat utramque. Impanatores etenim destruit, dum nequaquam Christum in pane et vino latere, sed visibiles creaturas, i. e. panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi *converti* et iterum terrena et mortalia in Christi substantiam *commutari* dicit. — Umbraticos quoque nihilominus dissipat, dum hæc converti non in quamlibet creaturam, sed in substantiam corporis et sanguinis confirmat (GUIRM. AVERS., l. 3. n. 35).

« *Aquam olim in vinum convertit* (μεταβέβληκεν), *in Cana Galilææ, quod habet quamdam cum sanguine propinquitatem : et cum parum dignum existimabimus, cui credamus quod vinum in sanguinem transmutarit* (οἶνον μεταβάλλων εἰς αἷμα) ? *Ad eas nuptias, quibus corpora copulantur, vocatus, præter opinionem omnium hoc fecit miraculum : et non multo magis sic cum corpus et sanguinem suum fruenda nobis donasse persuasum firmiter habebimus ut ea* cum omni certitudine *tanquam corpus ipsius et sanguinem sumamus* ? (S. Cyrill. Hieros., *Catech. mystag.*, 4). — « Nous prions le Dieu très bon de faire descendre l'Esprit Saint sur les dons préparés (τὰ προκείμενα) afin qu'il fasse (ποιήσῃ) du pain le corps de Jésus-Christ et du vin son sang ; car ce que l'Esprit Saint a touché, est entièrement sanctifié et changé » (πάντως τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται — S. Cyrill. Hieros., *Catech. Mystag.*, 5). — « Nous croyons que le pain sanctifié par le Fils de Dieu est changé en son corps » (μεταποιεῖσθαι) — et que ce changement se fait « instantanément » (εὐθύς) par les paroles de la consécration » (Greg. Nyss., *Orat. catech.*, c. 37). « Par la vertu de la bénédiction Jésus-Christ a changé (μεταστοιχειώσας) en son corps la substance des éléments visibles » (τῶν φαινομένων τὴν φύσιν — Greg. Nyss., *l. c.*). — « Croyez que maintenant même a lieu ce banquet dans lequel Jésus-Christ lui-même était à table. Ce banquet ne diffère en rien de la dernière Cène (οὐδὲν διενήνοχεν). Le nôtre n'est point préparé par un homme, alors que l'autre a été préparé par Jésus-Christ : tous les deux sont préparés par le Sauveur » (S. Chrysost., *hom. 50 in Matth.* n. 3). « Nous faisons fonction (τάξιν) de ministres ; c'est Lui qui sanctifie et change les dons offerts » (ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός — *in Matth.*, *hom.* 82, n. 5). « Approchez-vous de la table sainte. Jésus-Christ est présent (πάρεστιν)... Ce n'est point un homme qui fait que les dons offerts sur l'autel deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, c'est Jésus-Christ lui-même, Jésus crucifié pour nous. Le prêtre est là comme son ministre et son représentant (σχῆμα πληρῶν) lorsqu'il prononce les paroles (de la consécration), la puissance et la grâce sont du Seigneur. « Ceci est mon corps », dit-il. Cette parole change (μεταρρυθμίζει) les dons offerts » (S. Chrysost., *de prodit Jud.*, hom., 1, n. 6). — Dieu, qui a créé de rien l'univers, Dieu qui s'est uni hypostatiquement la nature humaine, ne serait-il pas assez puissant « pour changer le pain en son corps, le vin mêlé d'eau en son sang » ? Le Saint-Esprit descend et opère cette merveille inconcevable. Sur l'autel, « est véritablement, uni à la divinité, le même corps qui est né de la Vierge Marie, non point que ce corps descende brusquement du ciel (ἐξ οὐρανοῦ

κατέρχεται, mais parce que le pain et le vin sont changés (μεταποιοῦνται) au corps et au sang de Dieu » — et, par suite de ce changement, « il n'y a pas deux corps » (οὐχ εἰσι δύο), mais numériquement « un seul et même corps » (ἓν καὶ τὸ αὐτό) au ciel et sur la terre (JOANN. DAMASC., *de fide orthod.*, IV, 13).

Il va sans dire que la doctrine catholique de la transsubstantiation a, dès les temps apostoliques, trouvé son expression dans les différentes liturgies (1). Lorsque l'évêque ordonne un prêtre, il demande au Père céleste « *ut hi famuli in obsequium plebis tuæ panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment* » (PONTIF. ROM. *resp.* SACRAM. GELAS.). — *Munera, Domine, oblata sanctifica, ut tui nobis Unigeniti corpus et sanguis fiant* (SAC. GREGOR.). — *Hæc hostia offertur a plurimis et unum corpus Christi Spiritus sancti infusione perficitur* (LITURG. AMBR.). — *Descendat, Domine, in his sacrificiis Paraclitus Spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, cælesti* permutatione *te sanctificante sumamus : ut* translata fruge in corpore, calice in cruore, *proficiat meritis, quod obtulimus pro delicto* (LITURG. GOT.). — *Precamur, omnipotens Deus, ut* his creaturis *superpositis altario tuo* sanctificationis munus infundas, *ut panis hic* transmutatus *in carnem et calix* transformatus *in sanguinem sit offerentibus gratia et sumentibus medicina* (LITURG. MOZARAB.). — *Epiphaniæ diem celebri solemnitate veneremur pia obsecratione poscentes, ut qui tunc aquas in vina mutavit, nunc* in sanguinem suum *oblationum nostrarum* vina convertat (MISS. GOT.). — Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, le prêtre prie ainsi : « Faites, Seigneur, de ce pain le corps précieux de votre Christ ; et de ce qui est dans le calice faites le sang précieux de votre Christ ».

5. — Il est une autre preuve de la transsubstantiation, sur laquelle les anciens Scolastiques aiment à s'appuyer et que le Catéchisme romain reproduit après eux (CAT. ROM., p. 2, c. 4, q. 32). Nous ne pouvons l'omettre, parce qu'elle est très utile à l'intelligence du mystère eucharistique. Cet argument repose sur le lien intime, sur la dépendance étroite qu'il y a entre la présence réelle et la transsubstantiation. Par suite d'une disposition positive de la part de Dieu, c'est-à-dire en vertu des paroles de l'institution, la présence réelle ne peut avoir lieu qu'en

---

(1) Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur ut legem credendi lex statuat supplicandi (S. CELEST. I, *ad Gall. episc.* c. 11). — Cf. MURATORI, *Dissert. de rebus liturgicis*, c. 8-16.

raison du changement des substances, en sorte — tous doivent l'admettre — que ces deux dogmes sont, du moins de fait, indissolublement unis l'un à l'autre. Or, saint Thomas et saint Bonaventure déduisent le dogme de la transsubstantiation, non point seulement de la vérité des paroles de l'institution, mais encore du fait de la présence réelle considéré en lui-même, puisqu'ils regardent la conversion des substances comme le seul moyen possible et, par conséquent, comme le moyen nécessaire pour réaliser (1) la présence sacramentelle du corps de Jésus-Christ. D'après l'enseignement de la Révélation, Jésus-Christ devient, par la consécration, véritablement présent dans le sacrement — par conséquent, il faut qu'il y ait conversion de la substance du pain en même temps que les espèces du pain continuent de subsister. Pour justifier cette conclusion, on démontre que la présence véritable du corps de Jésus-Christ — déjà préexistant — ne peut se réaliser que de cette seule manière.

Saint Thomas, toujours d'accord avec lui-même, répète fréquemment (2) que la transsubstantiation est l'unique moyen possible pour produire la présence réelle ; s'il n'admet ni que la substance du pain continue de subsister, ni qu'elle soit détruite ou retombe dans le néant, c'est parce qu'on supprimerait ainsi

---

(1) Il ne faut pas confondre deux choses très différentes : la présence de fait du corps de Jésus-Christ, et la réalisation de cette présence. En soi, le corps du Sauveur pourrait être sacramentellement présent conjointement avec la substance du pain ; mais il ne peut devenir de fait, ni être rendu sacramentellement présent, sans que cette substance soit convertie et cesse, dès lors, d'exister.

(2) Absque dubio S. Thomas tenet non posse per *quamcumque potentiam* corpus Christi esse in cœlo et in sacramento, nisi per conversionem panis in ipsum adeo, quod licet ibi non esset substantia panis, puta si prius annihilaretur manentibus speciebus, adhuc sub illis non posset esse corpus Christi, sed necessarium est, ut substantia illa non solum desinat esse, sed in corpus Christi *convertatur*. Quod autem S. Thomas loquatur *absolute* de divina potentia, aperte deducitur ex littera ; nam ex necessitate rei colligit factum ita esse (TOLET., *in S. Thom.*, 3, q. 75, a. 2). — Les théologiens postérieurs au Concile de Trente étaient, pour la plupart, d'un avis différent (Cfr. SUAREZ, disp. 49, sect. 1) ; et, depuis Cajetan, de nombreux thomistes ont même, sur ce point, abandonné la doctrine de S. Thomas si clairement enseignée. Modus, quo corpus Christi potuerit in eucharistia constitui independenter a conversione, diversimode a diversis pro ingeniorum varietate exponitur. Nobis sufficiat dicere, Deum potuisse primo *producere* Christi corpus in eucharistia sine extensione locali.... et si Deus ita se gereret, non necessario ex hujus vi destrueretur panis, quippe qui posset coexistere cum Christo (SALMANT., disp. 5, dub. 3, n. 51). On voit aisément que cette hypothèse est insoutenable, parce qu'elle supprime l'identité numérique du corps céleste de Jésus-Christ et de son corps sacramentel.

la conversion des substances, ce qui rendrait la présence réelle impossible. Non potest aliter *corpus Christi* incipere *esse de novo in hoc sacramento* nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum (S. Thom., 3, q. 75, a. 2). — *Non est dare aliquem modum, quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum, quæ quidem conversio tollitur posita vel annihilatione substantiæ panis vel resolutione in præjacentem materiam* (S. Thom., 3, q. 75, a. 3. — Cfr. *c. gent.* iv, 63. — iv, dist. 11, q. 1, a. 1, sol. 1. — *in I Cor.*, c. 11, lect. 4). — Le docteur séraphique partage cette manière de voir. Il démontre ainsi « la véritable conversion du pain au corps de Jésus-Christ » : *Constat et verum est, quod corpus Christi secundum veritatem est in altari et prius non fuit* ; *ergo secundum* aliquam mutationem sui *vel* alterius. *Non sui, quia est immutabile. — Non alterius nisi panis* : *ergo* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 1).

En effet, la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement suppose un fondement réel ; et ce fondement réel ne peut être qu'un changement réel ou dans le corps de Jésus-Christ ou dans quelque autre chose, c'est-à-dire dans le pain. Or, pour les maîtres de l'ancienne Scolastique, c'était un fait indiscutable que le corps de Jésus-Christ, qui est glorieux dans le ciel, doit être rendu présent sur l'autel sans subir aucun changement réel et que, par conséquent, toute action directe et immédiate de Dieu sur ce corps est écartée (1). Dans cette hypothèse, il reste simplement ceci, que Jésus-Christ devient réellement présent par un changement réel qui affecte le pain (2). Et un tel changement ne peut être que la conversion de la substance du pain au corps de Jésus-Christ, de telle sorte qu'après la conversion les dimensions du pain subsistent et contiennent réellement le corps du Sauveur, permettant ainsi la présence réelle de Jésus-Christ sur l'autel. *Quum in hoc sacramento sit verum corpus Christi nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, quum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco*, necesse est *dicere, quod incipiat ibi esse per conversionem substantiæ in ipsum* (S. Thom., 3, q. 75, a. 4). — *Corpus Christi non fit in multis locis, nisi aliquid convertatur in ipsum* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 4).

---

(1) Si panis non converteretur in corpus Christi, non esset intelligere, quomodo corpus Christi *inciperet esse in altari sine sui mutatione*, propter quod conversio panis, non annihilatio dicenda est (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 3).

(2) Deus convertit, ut *ubi* erat panis, qui est cibus corporalis, sit corpus Christi, *non per transmutationem in corpore factam*, sed *in pane in ipsum prius exsistens transeunte* (S. Bonav., l. c., q. 1).

Les théologiens qui veulent expliquer la réalisation de la présence eucharistique par une action directe de Dieu sur le corps de Jésus-Christ, sont contraints d'admettre que le corps du Sauveur est amené (*adducatur*) de quelque manière sur l'autel ou qu'il y est produit (*producatur*). En effet, il n'y a pas de milieu, quels que soient d'ailleurs les termes employés pour désigner le mode de réalisation (1). Comme il est évident qu'il ne saurait être question d'une « adduction » proprement dite ni d'une « production » proprement dite du corps de Jésus-Christ, nombre de théologiens ont tenté de modifier ces expressions, de les atténuer pour imaginer un acte qui puisse servir à expliquer la présence eucharistique. Or, la théorie de l'adduction, et celle de la production (de quelque manière que leurs auteurs s'efforcent de les expliquer) présentent tant de difficultés, disons même tant de contradictions et d'impossibilités, qu'on n'y saurait rencontrer une solution satisfaisante de la question. — L'adduction du corps de Jésus-Christ par un mouvement local est unanimement rejetée comme impossible : mais comment soutenir que le corps de Jésus-Christ, qui règne dans la gloire du ciel, devienne, sans quitter sa place et sans franchir l'espace intermédiaire, présent sur l'autel en participant à une modification accidentelle, à une réalité modale intrinsèque, c'est-à-dire à une « *ubicatio* » nouvelle ? Évidemment, cette opinion offre bien des invraisemblances. — Les difficultés ne sont pas moindres si l'on attribue à une activité « productrice » de Dieu la réalisation de la présence du corps de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles. Pour que cet acte, en effet, mérite son nom et soit capable de réaliser la présence sacramentelle, il faut qu'il produise encore une fois ou à nouveau, dans sa substance, sous les espèces du pain, le corps de Jésus-Christ préexistant dans le ciel. Or, dans cette hypothèse, l'unité numérique du corps eucharistique de Jésus-Christ et de son corps céleste est évidemment sacrifiée (2). Comment ce corps qui, une fois déjà, par l'Incarnation du Fils de Dieu a été « formé d'une femme » (GALAT., IV, 4), qui est né de la Vierge Marie, qui, depuis lors, subsiste identiquement le même

---

(1) Outre les termes *adductio*, et *productio*, on emploie encore ceux-ci : *actio introductiva, constitutiva, conservativa, unitiva, replicativa, quasi reproductiva corporis Christi sub speciebus.*

(2) Novum individuum producitur distinctum ab omnibus aliis, quando conversio est *productiva* : in præsenti autem conversio non est productiva. Panis enim convertitur in ipsum corpus *præexistens* et ideo corpus ex carne Virginis factum et ex pane factum non sunt diversa, sed *unum et idem omnino* (BELLARM., l. 3, c. 24).

— comment ce corps serait-il numériquement un seul et même corps (*numero idem corpus*) avec celui qui, maintenant, par la consécration, est de nouveau produit dans son être substantiel ? Il y aurait ainsi deux corps complètement indépendants l'un de l'autre. Pour sauvegarder l'identité du corps de Jésus-Christ dans le ciel et du corps de Jésus-Christ sur la terre, il ne suffit pas de rejeter une « reproduction » substantielle : il faut exclure tout changement intrinsèque, il faut admettre que ce corps ne reçoit ni ne perd aucune réalité accidentelle. *Corpus Christi in consecratione non fit... certe tunc non fit ejus humanitas, quia facta est in conceptione ; non fit gloria corporis, quia facta est in resurrectione ; non fit perfecta ætas, quia triginta annorum spatio est perfecta* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 2). — *In corpore Christi nulla est innovatio* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 6).

D'après le Catéchisme romain, la conversion de la substance du pain est nécessairement liée (*necessario conjungitur*) à la présence réelle. Si, en effet, après la consécration, le corps véritable de Jésus-Christ est sous les espèces du pain, bien qu'il n'y fût pas auparavant, il est absolument nécessaire (*omnino necesse est*) que cette présence se fasse ou par le mouvement local (*loci mutatione*), ou par une création (*creatione*), ou par le changement (*conversione*) de la substance du pain au corps du Sauveur. Il n'y a pas d'autre moyen. — Manifestement, Jésus-Christ ne peut devenir présent sur l'autel par un simple mouvement local, puisqu'il ne quitte point le ciel et que, de plus, un mouvement local ne peut se faire que par succession et dans une direction déterminée, tandis que, par la consécration, Jésus-Christ devient présent sous les espèces du pain, instantanément et en une foule de lieux (1). En outre, la présence sacramentelle, la manière dont Jésus-Christ existe sacramentellement, ne peut être le résultat d'un mouvement local. — Il est encore moins croyable (*minus credibile est*) que le corps de Jésus-Christ soit créé ou produit à nouveau ; cela est

(1) Impossibile est quod verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat per motum localem : tum quia sequeretur, quod in cœlo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum ; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, quum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur : tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum, quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi (S. Thom., *c. gent.*, iv, 63. — Cfr. 3, q. 75, a. 2. — S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 1).

inconcevable (*ne in cogitationem quidem cadere hoc potest*). — Par conséquent, l'unique moyen de réaliser la présence eucharistique est le changement de la substance de pain existant sur l'autel au corps de Jésus-Christ : le pain devient le corps du Sauveur (CAT. ROM., q. 32).

Donc, seule, la transsubstantiation du pain réalise ou rend possible la présence véritable de Jésus-Christ dans le sacrement. *Conversio facit de novo esse* ubi *res convertitur* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 4). — *Quamvis corpus Christi terminum habeat in cœlo quantum ad exsistentiam naturalem, non tamen habet quantum ad potestatem conversionis, secundum quam alibi potest corpus* (*une substance corporelle*) *converti in ipsum et ideo* illa virtute supernaturali fit alibi, qua aliud convertitur in ipsum (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 1). L'acte de Dieu opérant la conversion s'étend seulement au pain et non point au corps de Jésus-Christ (*respicit panem : non enim se extendit ad corpus Christi* — S. BONAV.) ; et cependant, par suite de cet acte, par la conversion réelle du pain, le corps de Jésus-Christ devient réellement présent, sans être lui-même l'objet de cet acte (1), sans éprouver aucun changement réel. Le mystère eucharistique, ce mystère que Dieu nous a révélé, consiste dans la conversion du pain, dans cette transsubstantiation : il n'en demeure pas moins impénétrable à l'esprit humain, et ce n'est pas l'éclaircir ou l'expliquer que d'imaginer un acte de Dieu atteignant directement le corps de Jésus-Christ pour l'amener sur l'autel ou à l'endroit où se fait la consécration.

Bien que le corps glorieux de Jésus-Christ n'éprouve en lui-même aucun changement par la transsubstantiation eucharistique, sa présence sacramentelle n'en est pas moins absolument réelle : pour réaliser cette présence, il suffit du change-

(1) Si, par là, on entendait exprimer uniquement la réalisation de la présence du corps de Jésus-Christ par l'acte formel de la conversion du pain, il n'y aurait rien à objecter à ce qu'on appelât la transsubstantiation une « conversio *adductiva* ». — Conversio panis in corpus Christi non est productiva, sed *adductiva*. Nam corpus Christi præexistit ante conversionem, sed non sub speciebus panis ; conversio igitur non facit, ut corpus Christi simpliciter esse incipiat, sed ut incipiat esse sub speciebus panis. Porro adductivam vocamus istam conversionem, non quia corpus Christi per hanc adductionem deserat suum locum in cœlo vel quia per motum localem huc de cœlo adducatur, sed solum quia per eam fit, ut corpus Christi, quod antea solum erat in cœlo, jam etiam sit sub speciebus panis et non solum sub illis sit per simplicem præsentiam vel coexistentiam, sed etiam per unionem quamdam, qualis erat inter substantiam panis et accidentia panis, excepta tamen inhærentia (BELLARM., I, 3, c. 18).

ment réel du pain. Que les espèces du pain continuent à subsister, c'est là une condition indispensable pour la présence eucharistique ; et même cette présence consiste en un certain rapport, en une certaine relation entre Jésus-Christ et ces espèces ou apparences. *Per hoc quod dicimus, Christum esse sub hoc sacramento (sous les espèces sacramentelles) significatur* quædam habitudo ejus ad hoc sacramentum (S. Thom., 3. q. 76, a. 6). Avant la consécration, les dimensions du pain renferment, naturellement, la substance du pain ; après la consécration et en vertu de la conversion, elles renferment, miraculeusement, la substance du corps de Jésus-Christ. *Species non continent nisi* virtute conversionis (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 4). Les espèces ne perdent point, par la transsubstantiation, la propriété de contenir ; cette propriété subsiste ; mais la chose contenue (*res contenta*) est autre : c'est le corps de Jésus-Christ auquel la substance du pain précédemment contenue sous ces espèces, a été changée.

3e ARTICLE

Mode de la présence sacramentelle.

§ 11. — Jésus-Christ est présent tout entier dans l'Eucharistie.

1. — Jusqu'ici nous avons parlé surtout de la présence réelle du corps de Jésus-Christ sous les espèces du pain (et de la présence réelle du sang du Sauveur sous les espèces du vin). Ce n'est point là, cependant, tout ce que nous enseigne la doctrine de l'Église catholique. Non seulement le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents dans l'Eucharistie ; mais « Jésus-Christ est là tout entier » (*totus et integer Christus* — Trid.). — Jésus-Christ, dans la perfection de sa nature humaine et de sa nature divine, c'est-à-dire Jésus-Christ avec sa chair et son sang, avec son âme et sa divinité est sous les espèces du pain et sous chaque parcelle de ces espèces, comme aussi sous les espèces du vin et sous chaque partie de ces espèces. Il est donc indubitablement vrai que chacune des deux espèces eucharistiques contient autant que les deux espèces ensemble (Trid.,

sess. 13, cap. 3). — Cette présence parfaite de Jésus-Christ tout entier et indivisible sous chacune des parties de chaque espèce existe avant la division ou séparation de ces espèces ; elle n'est point la conséquence de la division du tout en ses parties (1).

2. — Bien que l'Homme-Dieu soit présent, dans le sacrement, dans toute la perfection de sa nature divine et de sa nature humaine, cependant ni le pain ni le vin ne sont changés en Jésus-Christ tout entier (*etiamsi totus Christus contineatur, non tamen in totum est conversio*). En effet, la présence sacramentelle de chacune des parties constitutives de la personne de Jésus-Christ se réalise ou en vertu de la conversion (*ratione conversionis*) ou en vertu de leur union indivisible (*ratione indivisionis* — Cfr. S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 4). — Le fondement et la cause de la présence réelle ne sont donc point les mêmes pour les différentes parties constitutives de Jésus-Christ (2) ; et, pour l'intelligence de nombreux points de doctrine relatifs à l'Eucharistie, il importe grandement d'observer cette différence.

a) En vertu de la conversion, ou en vertu des paroles qui opèrent la conversion, ou en vertu de la forme du sacrement (*ex vi consecrationis*, *ex vi conversionis*, *ex vi verborum*, *ex vi sacramenti*) il n'y a, sous chaque espèce, que la chose dont la présence est nécessaire pour que les paroles de la consécration soient vraies : la chose désignée précisément par les paroles de la consécration, car ces paroles n'opèrent directement que ce qu'elles signifient expressément (3) *Formæ sacramentorum*

---

(1) Quia corpus Christi beatum et gloriosum non potest dividi in partes suas nec separari ab anima neque a divinitate summa, ideo sub utraque specie (sous chacune des deux espèces) est unus Christus et totus et indivisus, sc. corpus et anima et Deus ac per hoc utrobique est unum et simplicissimum sacramentum continens . . ᵘum Christum. Et quoniam quælibet pars speciei significat corpus Christi, hinc est, quod totum sic est in tota specie, quod in qualibet ejus parte sive sit integra sive divisa (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 9).

(2) Duplex distingui solet titulus præsentiæ, sc. vis verborum et concomitantia rerum, ita ut duobus modis possit aliquid esse præsens in hoc sacramento, sc. aut ex vi verborum aut per concomitantiam (Suarez, disp. 51). D'après certains théologiens cette distinction est un dogme de foi (Vasquez, disp. 185, c. 2, n. 20) ; pour d'autres, c'est une « *sententia fidei proxima* ». Probabilius censemus, distinctionem hanc non pertinere immediate ad fidem, esse tamen adeo certam, ut negari non valeat absque errore in fide et ingenti temeritate (S[illegible]lmant., disp. 7, dub. 1, n. 2).

(3) Ea dicuntur esse ex vi sacramenti et verborum consecrationis sub qualibet specie, quæ ipsis verbis consecrationis expresse significantur et in quæ solum dicitur fieri conversio. Nam vis verborum, quæ dicitur vis

significando efficiunt (S. Thom., *in I Cor.*, c. 11, lect. 6). — *Istæ duæ orationes: « Hoc est corpus meum — Hic est calix sanguinis mei » habent* distinctas significationes, *ergo et* efficacias (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 1). — Ainsi, sous les espèces du pain, le corps seul de Jésus-Christ (1) est présent; et, sous les espèces du vin, le sang de Jésus-Christ est seul présent. Par conséquent, ce qui n'appartient pas à la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, ne constitue point le terme direct de la conversion eucharistique (2). *Facta conversione panis in corpus Christi vel vini in sanguinem, accidentia utriusque manent. Ex quo patet, quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed* substantia in substantiam *et sic* substantia corporis *Christi vel sanguinis Christi* (S. Thom., 3, q. 76, a. 1, ad 3). En effet, la conversion étant le passage d'une chose à une autre, les deux extrêmes doivent être du même genre (3); dès lors, ici, le terme final ne peut être que la substance du corps de Jésus-Christ, parce que le point de départ est uniquement la substance du pain (4). Dans la phrase: « *Hoc est corpus meum* », le sujet (*hoc*) ne désigne directement (*in recto*) que la substance contenue sous les espèces sensibles (5); c'est pourquoi le prédicat (*corpus meum*) ne peut s'en-

---

ipsius sacramenti, respondere debet significationi et ita *ea tantum per se efficit quæ significat* (Vasquez, disp. 185, cap. 2, n. 12).

(1) Sans doute, le sang est une partie constitutive du corps vivant; mais, en lui-même, il peut être distingué et même séparé du corps. Ici, le mot « corps » (*corpus*) désigne seulement le corps constitué par la chair et par les os — abstraction faite du sang. Corpus quod est terminus per se consecrationis et directe per hujus verba significatur, est corpus, qualenus importat partes solidas et habet rationem cibi. Juxta quam distinctionem nec sanguis significatur nomine corporis nec constituitur sub specie panis ex vi verborum (Salmant., disp. 7, dub. 2, n. 7).

(2) Ex vi sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento: ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud, in quod directe conversio terminatur. Conversio autem, quæ fit in hoc sacramento directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus, quod patet ex hoc quod quantitas dimensiva panis remanet facta consecratione, sola substantia panis transeunte (S. Thom., 3, q. 76, a. 1).

(3) In qualibet transmutatione vel conversione terminus a quo est *ejusdem* generis cum termino ad quem (S. Thom., iv, dist. 11, q. 1, a. 1, sol. 3).

(4) Accidentia corporis Christi sunt in sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua ibi est *substantia* corporis Christi. Et ideo *virtus verborum* ad hoc se extendit, ut sit sub sacramento corpus Christi, sc. quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus (S. Thom., 3, q. 81, a. 3, ad 3).

(5) Verba consecrationis non significant formaliter nisi substantiam et propterea conversio appellatur transsubstantiatio, quia sc. sicut terminus

tendre que de la substance du corps de Jésus-Christ (indépendamment de ses propriétés accidentelles, comme aussi du sang et de l'âme et de la divinité), puisque, pour la vérité d'une proposition, il faut une concordance parfaite entre le sujet et le prédicat (== *substantia sub his speciebus contenta est substantia corporis mei*). — De même que le substantif « corps » (*corpus*) désigne proprement la substance corporelle seule, et non pas, en même temps, les accidents de cette substance ; ainsi, il n'exprime point directement par lui-même que, sous les espèces du pain, il y ait la divinité, l'âme et le sang. *Quia verbum sanctificans, sc.* « *Hoc est corpus meum* », significat, *converti in* corpus, *non in divinitatem nec in animam nec in sanguinem aliquid panis convertitur* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 1, q. 4).

b) Non point directement (*per se*), mais en quelque sorte *per accidens*, c'est-à-dire par concomitance (*ex reali vel naturali concomitantia*, *concomitanter*), est cependant présent, dans le sacrement, tout ce qui, au sens objectif, est de fait uni, au moment où les paroles de la consécration sont prononcées, avec le terme proprement dit de la conversion, c'est-à-dire avec le corps ou avec le sang de Jésus-Christ, contenu sous les espèces eucharistiques. *Ex naturali concomitantia et quasi per accidens continetur sub sacramento illud, quod per se non est terminus conversionis, sed sine quo terminus conversionis esse non potest* (S. Thom., IV, dist. 10, q. 1, a. 2, sol. 1). — Cette union réelle, cette concomitance (*concomitantia*, *conjunctio*) est de deux sortes.

α) Sous les espèces du pain, le sang est présent, et sous les espèces du vin le corps est présent, de même que l'âme de Jésus-Christ est présente sous les deux espèces, par l'effet d'une connexion naturelle (*vi naturalis connexionis*) en vertu de laquelle les éléments physiques qui constituent l'humanité glorieuse et immortelle du Sauveur sont à jamais inséparables les uns des autres.

β) La divinité, c'est-à-dire la seconde Personne de la sainte Trinité, le Verbe éternel est présent « en vertu de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme » (*propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem*

---

ejus a quo est *sola* substantia, ita terminus ejus ad quem est *sola* substantia corporis et sanguinis Christi, non vero substantia et quantitas. — Deinde hoc ipso, quod sub speciebus constituatur substantia corporis et sanguinis Christi, salvatur sufficienter veritas verborum consecrationis : « Hoc est corpus meum — Hic est sanguis meus », quidquid fuerit de accidentibus (Salmant., disp. 7, dub. 3, n. 20).

— TRID.). — Cette union ne demeure pas seulement indissoluble ; elle n'a jamais cessé, en sorte que, même à la mort de Jésus, la divinité n'a pu être séparée ni du corps, ni du sang, ni de l'âme du Sauveur. *Quia divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse, et ideo in hoc sacramento necesse est esse* divinitatem *Christi* concomitantem ejus corpus (S. THOM., 3, q. 76, a. 1, ad 1). — Pour mieux faire comprendre cette vérité, les Scolastiques recourent d'ordinaire à un exemple. Si, disent-ils, on eût consacré le pain durant les trois jours après la mort de Jésus, cette consécration aurait rendu présent le corps de Jésus-Christ, uni sans doute à la divinité, mais séparé du sang et de l'âme. *Si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti nec ex reali concomitantia* (S. THOM., 3, q. 76, a. 1, ad 1).

3. — « *Sub* unaquaque *specie* totus Christus *continetur* » (TRID., sess. 13, can. 3). Jésus-Christ est présent tout entier sous chacune des deux espèces : les paroles de la consécration l'indiquent et, pour le démontrer, il suffit d'expliquer ces paroles. Le Sauveur lui-même dit, par la bouche du prêtre : « Ceci est mon corps », et : « Ceci est mon sang ». Ces paroles sacramentelles affirment et, en même temps, elles font que, sous les espèces eucharistiques, le corps et le sang de Jésus-Christ deviennent présents avec les propriétés et la perfection qu'ils possèdent en réalité ou de fait, au moment même de la consécration (*sicut sunt in rei veritate* — S. THOM.) *Verba sacramentalia sunt ordinata ad convertendum in* corpus, quale est secundum statum prolationis verborum (S. BONAV., IV, dist 11, p. 2, a. 2, q. 2). Or, de fait et en réalité, le corps et le sang de Jésus-Christ sont maintenant dans l'état de vie glorieuse ; ils sont donc non seulement inséparables de la divinité, mais encore unis l'un à l'autre en même temps qu'ils sont unis à l'âme. Dès lors, le corps et le sang de Jésus-Christ ne peuvent être rendus présents qu'en tant qu'ils sont indissolublement unis avec Jésus-Christ tout entier, en qui et par qui ils ont leur perfection. *Sic totus et integer Christus in sacramento isto sub utraque ipsius specie est, adoratur atque suscipitur* (DION. CARTUS., *de sacr. euchar.*, serm. 2). — Celui qui mange la chair de Jésus-Christ ou qui boit son sang, mange Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même (JOANN., VI, 57-58). Jésus-Christ dans son intégrité est le pain de vie, le pain céleste de l'Eucharistie (JOANN., VI, 51-52). *O res mirabilis! manducat* Dominum *pauper, servus et humilis* (S. THOM.). — *Hac fide ipsum sacramentum quasi divinum quiddam adoramus, quasi vivum quiddam et rationabile alloquimur*

et rogamus : « Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis », quia non quod videtur, sed quod vere est, Christum ibi esse credimus (ALGER., l. 2, c. 3, n. 30).

La tradition de tous les siècles, pleinement d'accord avec la Sainte Écriture, ne cesse d'affirmer hautement que, dans le sacrement, et sous chacune des deux espèces, le corps de Jésus-Christ avec son sang, le corps vivant et glorieux du Sauveur, le corps uni à la divinité — par conséquent Jésus-Christ tout entier est présent. « Réfléchissez-y : le corps que nous recevons tous avec le sang auquel nous participons tous, est le même corps qui règne au plus haut des cieux, que les anges adorent » (CHRYSOST., *in Epist. ad Ephes.*, Hom. 3, n. 3).

4. — Presque tous les témoignages, comme aussi presque toutes les raisons qui démontrent que Jésus-Christ est présent tout entier sous chacune des deux espèces, établissent également cette même présence sous chacune des parties de ces espèces. Ne tenant compte en cela que de la nécessité pratique, l'Église s'est contentée de définir formellement que, « la division une fois faite (*separatione facta*), Jésus-Christ est contenu tout entier sous chaque partie de chacune des espèces » (TRID., sess. 13, can. 3). *Sub qualibet parte hostiæ consecratæ et vini consecrati, separatione facta, totus est Christus* (DECR. PRO ARMEN.). — *Singuli accipiunt Christum Dominum et in singulis portionibus totus est nec per singulas minuitur, sed integrum se præbet in* singulis (SACRAM. GREGOR., *Dom. V. p. Theophan.*). — A la dernière Cène, tous les Apôtres ont certainement reçu le Sauveur tout entier (1) sous chaque espèce — et, cependant, tous ont bu au même calice consacré (MARC., XIV, 23) et peut-être Jésus a-t-il rompu et distribué le pain après l'avoir consacré. De même, dans l'Église, on n'a jamais hésité à diviser une hostie consacrée entre plusieurs communiants ; et, lorsque la communion se donnait sous les deux espèces, les fidèles buvaient à un seul et même calice consacré. Seules, les espèces sont divisées ; le Sauveur est donné tout entier à chacun de ceux qui communient. « Chacun reçoit tout entier le saint corps et tout le précieux sang du Seigneur (ὅλον τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα), alors même qu'il ne reçoit qu'une partie (μέρος) des espèces ; car le Seigneur est distribué à tous sans être divisé lui-même » (μερίζεται ἀμερίστως — EUTYCH. [† 582], *Orat. in Euchar.*). — *Reor* salva fidei

---

(1) Corpus dominicum datum discipulis,
Sic *totum omnibus* quod *totum singulis*,
Ejus fatemur manibus. (S. THOM.)

majestate *quod ubi panis est consecratus, sub tota specie totum corpus existit. Sicut enim miraculose tam magnum corpus sub tam parva forma concluditur, ita miraculose totum corpus in singulis partibus continetur quod inde conjicio, quoniam in quotcumque partes species dividantur, sub singulis partibus totus est Christus, totus in magno, totus in parvo, totus in integro, totus in fracto* (INNOC. III, *de sacr. alt. myst.*, l. 4, c. 8).

Que Jésus-Christ, avant la division des espèces, soit présent sous chacune des plus petites parties de chaque espèce, ce n'est point un dogme défini, mais une vérité théologiquement certaine et dont on ne saurait douter (1). (Cfr. TRID., sess. 13, cap. 3, où l'on ne trouve plus la restriction, « *separatione facta* »). *Manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam* hostia integra *manente et non solum quum frangitur* (S. THOM. 3, q. 76, a. 3). Cette vérité semble une conséquence nécessaire de la manière dont la présence sacramentelle est réalisée. La raison, la cause efficiente de la présence sacramentelle n'est et ne peut être que la consécration, et non point la division ou séparation des espèces ; or, puisque c'est un fait incontestable que Jésus-Christ est présent tout entier dans chacune des parties divisées, il doit être présent tout entier dans chaque partie capable de division, c'est-à-dire avant la division en diverses parties encore actuellement unies les unes aux autres. *Constat quod post fractionem est totus Christus in singulis partibus, in quotcumque fiat partitio ; sed* per *fractionem nihil novum ibi efficitur : ergo* ante *fractionem erat totum in qualibet parte* (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 5).

En vertu de la consécration, la substance du pain désignée par le pronom « *hoc* » (ceci) est changée en la substance du corps de Jésus Christ, c'est-à-dire au corps tout entier de Jésus-Christ. Or, la substance du pain se trouve également dans chacune des parcelles du pain, que ce pain soit déjà divisé ou qu'il ne le soit pas encore : par conséquent, Jésus-Christ tout entier est présent dans toutes les parcelles encore unies de l'espèce du pain, et dans chacune d'elles. *Qualibet pars convertitur in totum (au corps tout entier de Jésus Christ* — S. BONAV., *l. c.*). — Il faut appliquer ici l'axiome : « *Ubi pars est, ibi totum* », c'est-à-dire dès là qu'une partie du corps de Jésus-Christ est dans l'hostie, le corps tout entier du Sauveur y est aussi, parce

---

(1) Quod totus Christus sit in qualibet parte specierum ante specierum fractionem seu divisionem, non est immediate de fide, sed tamen tantam certitudinem habet, ut ejus oppositum sit error contra fidem (SALMANT., disp. 6, dub. 1, n. 12).

que la présence dont il s'agit n'est point une présence locale. La manière dont Jésus-Christ est présent ici dépasse l'imagination de l'homme : cependant, l'esprit éclairé par les lumières de la foi peut en avoir quelque idée. *Si corpus Christi ita ponitur ibi, quod totus sub qualibet parte, hoc nullatenus cadit sub imaginatione. Unde multum sublevatur homo ad puritatem intelligentiæ* (S. Bonav., *l. c.*).

5. — Bien que la substance du corps de Jésus-Christ (comme, précédemment, la substance du pain) soit présente sous toutes les parties des dimensions continues du pain, cependant, avant la fraction, Jésus-Christ n'est point présent plusieurs fois (*pluries*) ni une infinité de fois (*infinities*), dans une seule et même hostie : il y est une seule fois (*semel*). *Quamvis anima sit in qualibet parte corporis tamen* semel *est, quia* unum *est corpus* ; *similiter in* una *hostia, quamvis in omnibus partibus, Christus est ibi tamen* semel (S. Bonav., *l. c.*). La présence sacramentelle n'est et ne devient multiple qu'autant que les espèces, en tant que « signe contenant » le corps (*signum continens*), sont multipliées par la fraction, parce que cette présence consiste dans une certaine relation du corps de Jésus-Christ avec l'espèce du pain : l'espèce sacramentelle est multipliée ; alors, et alors seulement la présence sacramentelle du Sauveur est multiple. Par conséquent, aussi longtemps que les diverses parties de l'hostie forment un tout, il n'est également question que d'une seule présence de Jésus-Christ : la présence multiple est la conséquence d'une fraction ou d'une division des parties de l'espèce sacramentelle précédemment unies en un tout ; en d'autres termes, elle est la conséquence de la multiplication du signe sacramentel qui contient réellement le corps de Jésus-Christ (1). Numerus sequitur divisionem *et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis neque corpus Christi sub dimensionibus panis et per consequens neque infinities, sed* toties in quot partes dividitur (S. Thom., 3, q. 76, a. 3, ad 1).

---

(1) Corpus Christi quum sit in sacramento non quasi in loco, sed ut in *signo*, non tantum signante, sed etiam *continente veraciter*, et ratio continentiæ non discedat a ratione sacramenti : sicut quælibet pars potest significare et significat, sicut totum, sic quælibet pars significat et continet totum. Et quoniam, quantumcumque partes significent, tamen unum sunt cum toto, *unum*, inquam, *signum*, *non plura*, *nisi dividantur*, hinc est quod tantum *semel* continent et Christus totus *semel* continetur. Nec potest inveniri exemplum in corporalibus, imo potius inveniretur contrarium ; sed exemplum quærendum est in spiritualibus, non quia corpus Christi non sit vere corpus, sed modum essendi habet ibi supra nat—ram

§ 12. — Permanence de la présence sacramentelle de Jésus-Christ.

1. — C'est une hérésie d'affirmer que Jésus-Christ n'est présent qu'au moment de la réception du sacrement (*tantum in usu, dum sumitur*), qu'il n'est présent ni avant ni après (*non autem ante vel post* — TRID., sess. 13, can. 4). Dans les hosties ou parcelles consacrées, qui restent ou sont conservées après la célébration de l'Eucharistie, le corps véritable du Sauveur est et demeure présent. La foi en cette permanence de la présence sacramentelle ne s'appuie point seulement sur l'Écriture Sainte : elle est formellement attestée par la pratique universelle de l'Église qui conserve et adore le très saint sacrement.

2. — Sans doute, l'usage par la sainte communion est le but principal de la présence réelle, en sorte que les espèces sacramentelles ne peuvent, en elles-mêmes, être détruites d'une autre manière. *Intentio Ecclesiæ et instituentis est convertere ad* usum *fidelium* (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 4). Mais il ne s'ensuit nullement que cette présence dépende de la réception du sacrement par les fidèles ou qu'elle ne soit réalisée qu'au moment de la réception. L'affirmer serait se mettre en contradiction avec les paroles de la consécration. Il n'est pas dit : « Ceci deviendra mon corps » ; mais : « Ceci est mon corps » ; et ces paroles ne sont vraies qu'à la condition que Jésus-Christ soit présent lorsque la phrase est achevée. *Ad veritatem hujus locutionis* : « *Hoc* est *corpus meum* », *requiritur propter verbum præsentis temporis, quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis ; alioquin si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis : « Hoc* erit *corpus meum ». Significatio autem hujus locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam* statim adesse, *quæ quidem est effectus hujus sacramenti ; alioquin locutio non esset vera* (S. THOM., 3, q. 78, a. 6). Ce dogme explique et justifie le rite de l'Église qui veut que, aussitôt après les paroles de la consécration, on élève l'hostie (et le calice) pour la présenter à l'adoration des fidèles. *Statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata pro-*

---

corporum. Sicut ergo in unico corpore est unica anima et tamen in singulis membris existens tota et est semel, quia unum est perfectibile ; sic et corpus Christi *semel* tantum in uno est sacramento (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, dub. 4).

ponitur populo adoranda, quod non fieret, si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis panis suum effectum consequuntur, antequam proferantur verba consecrationis vini (S. THOM., *l. c.*). — Puis, la formule de la consécration serait fausse, elle induirait en erreur si la présence réelle pouvait cesser (ou cessait parfois) avant la décomposition des espèces consacrées. — Donc, par la transsubstantiation, au moment de la consécration Jésus-Christ est rendu sacramentellement présent ; et il reste présent aussi longtemps que les espèces du pain et du vin ne subissent pas un changement essentiel (*manet Christus totus sub utraque specie* — S. THOM.). La présence eucharistique du Sauveur est indissolublement liée à l'existence des espèces eucharistiques. *Corpus Christi est in hostia inseparabiliter* (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 4). La durée de la présence réelle et la durée des espèces sacramentelles, c'est une même chose. Ces espèces ne sont pas seulement une condition essentielle de la réalisation et de la permanence de la présence réelle : elles sont aussi pour nous la marque infaillible de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ. *Omnes in hoc consentiunt, quod tam diu est corpus Christi in illis speciebus, quamdiu est ratio sacramenti. Dicunt igitur, quod species panis consecrati tam diu est sacramentum,* quamdiu *est* species panis, *quum virtus consecrationis ipsam respiciat, secundum quod est panis ; ideoque nunquam desinit, illa proprietate salva* (S. BONAV., IV, dist. 13, a. 2, q. 2). Dès lors, aussi longtemps que les espèces du pain et du vin consacrés persévèrent, elles doivent annoncer la présence du corps et du sang de Jésus-Christ et, par conséquent, contenir en réalité ce corps et ce sang. Mais aussitôt qu'elles ont subi un changement essentiel, c'est-à-dire aussitôt qu'elles sont corrompues au point de ne pouvoir plus être regardées comme des espèces du pain et du vin, elles cessent d'être le signe sacramentel de la présence du corps et du sang du Sauveur — et, avec le signe sacramentel, la présence sacramentelle de Jésus-Christ cesse également. Comme, dans le cours naturel des choses, la durée des espèces du pain et du vin coïncide avec la durée de la substance même du pain et du vin, on peut dire aussi que Jésus-Christ est présent sous ces espèces aussi longtemps que la substance du pain et du vin y demeurerait elle-même (1). *Ad veritatem hujus sacramenti pertinet, quod*

(1) Tandis que S. Thomas pousse ce principe jusqu'à ses dernières conséquences, quelques auteurs enseignent encore au XIIIe siècle cette opinion erronée que, malgré la persistance des espèces du pain, la pré-

manentibus speciebus corpus Christi sub iis esse non desinat. Species autem manent, quamdiu substantia *panis maneret, si ibi adesset* (S. Thom., 3, q. 80, a. 3). Sous le rapport de la durée et de l'indissolubilité de l'union avec les accidents du pain et du vin, le corps et le sang de Jésus-Christ prennent, par la consécration et après la consécration, la place de la substance du pain et de celle du vin, qui cessent d'exister. La loi sacramentelle, dans l'ordre surnaturel des choses, est ici en parfaite harmonie avec la loi physique dans l'ordre de la nature.

3. — La permanence de la présence eucharistique de Jésus-Christ sous les espèces qui continuent de subsister est une doctrine d'une extrême importance pour la vie de l'Église, particulièrement au point de vue du culte. C'est surtout pour échapper à ces conséquences pratiques que l'hérésie du XVI[e] siècle a voulu, en dehors de toute raison objective, limiter la présence réelle au moment de la réception du sacrement ou de la célébration de l'Eucharistie.

De la permanence de la présence réelle il s'ensuit, également, que l'usage immémorial, la coutume si salutaire et si nécessaire de conserver l'Eucharistie dans nos tabernacles et de la porter aux malades, sont parfaitement légitimes et qu'il faut les conserver (Trid., sess. 13, cap. 6 et can. 7).

---

sence réelle cesse par exemple lorsqu'on communie en état de péché mortel, que l'hostie est jetée dans la fange, par conséquent lorsqu'elle est exposée à une grave profanation. — Quidam dicunt, quod corpus Christi continetur in illis speciebus inseparabiliter, quamdiu sunt sacramentum. Sacramentum autem sunt per naturam panis et per naturam consecrationis verbi, et ideo quum consecratio non dimittat hostiam, quamdiu salva est forma (l'espèce) panis, tam diu sacramentum est, quamdiu forma panis salva est. Et ideo quum sacramentum sit contentivum veri corporis, secundum quod sacramentum, tam diu continet, quamdiu salva est species panis in modica parte. Et isti dicunt, quod ubicumque ponantur species sive in loco mundo sive immundo sive in ventre muris, dicunt, quod ibi est corpus Christi. Et quia videntur corpori Domini derogare et sacramento, dicunt, quod hoc potius est in laudem utriusque. Nam corpus Christi non patitur injuriam aliquam, quum sit glorificatum et inquinari nullo modo possit. Sacramentum etiam laudatur, quod adeo est sacrum et rei nobili conjunctum, quod non potest separari vel auferri sibi continentia ex aliquo, dum salva sit forma... dicunt etiam, quod nos in hoc reprehendimur, quod loca humilia despicimus et vestimenta mutamus, quum Chistus, ubicumque collocetur illa species, esse habeat ; quum etiam non relinquat illud operimentum, quousque sit corruptum. — Quantumcumque autem hæc opinio muniatur, nunquam tamen adeo munitur, quin aures piæ hoc abhorreant audire, quod in ventre muris vel in cloaca sit corpus Christi, quandiu species ibi subsistunt. Propter hoc est alia opinio, quod corpus Christi nullo modo descendit in ventrem muris... Et hæc opinio communior est et certe honestior et rationabilior (S. Bonav., IV, dist. 13, a. 2, q. 1).

Une autre conséquence est le devoir d'honorer et d'adorer le très saint sacrement. Saint Ambroise (*de Spir. s.*, l. 3, c. 11, n. 79) et saint Augustin commentant le verset du psaume (XCVIII, 5) : « Adorez (*adorate*) l'escabeau (*scabellum*) de ses pieds », l'entendent de la chair de Jésus-Christ qui est unie à la divinité et que les fidèles doivent adorer dans l'Eucharistie, avant la communion. Ce n'est point seulement à l'Homme-Dieu caché sous les espèces eucharistiques, c'est aussi au très saint sacrement, contenant sous les saintes espèces le Sauveur lui-même, qu'il faut rendre un culte de latrie (*cultu latriæ* — TRID.) (1). *Tantum ergo* sacramentum *veneremur cernui* (S. THOM.). — *Cultu latriæ dicimus per se et proprie Christum esse adorandum et eam adorationem ad symbola etiam panis et vini pertinere, quatenus apprehenduntur ut quid* unum cum Christo *quem continent* (BELLARM., l. 4, c. 29). Seules, l'ignorance ou la malice peuvent taxer les catholiques d'idolâtrie en leur reprochant d'adorer du pain (ἀρτολατρεία) ou les seules espèces du pain. La substance du pain n'existe plus ; quant aux espèces on ne les adore point pour elles-mêmes, mais en tant que, par leur union avec l'Homme Dieu dans l'Eucharistie, elles constituent un tout sacramentel, un seul et même sacrement (*coadorantur species tanquam Christo conjunctæ et cum illo* unum *componentes* — SUAREZ, disp. 65, sect. 1, n. 3).

Le culte de l'Eucharistie, qui va toujours se développant, la Fête du T. S. Sacrement avec ses magnifiques démonstrations à la gloire de Jésus-Hostie, sont le triomphe de l'Église ou, ce qui revient au même, le triomphe de la vérité (*victrix veritas*) sur le mensonge et sur l'hérésie (TRID., sess. 13, cap. 5).

§ 13. — Conditions particulières de la présence sacramentelle.

1. — La manière dont le corps de Jésus-Christ existe sous les espèces eucharistiques est, s'il est possible, plus merveilleuse encore que la transsubstantiation elle-même, qui en est le principe et dont elle résulte. Ce mode d'existence s'appelle sacra-

(1) Non solum Christus sub speciebus exsistens, sed etiam totum sacramentum visibile, ut ex Christo et speciebus constat, unico latriæ actu adorandum est. — Conclusio est certissima, quæ probatur ex usu Ecclesiæ, quæ absolute totum sacramentum adorat, et Tridentinum non sub nomine Christi, sed sacramenti docet adorandum esse hoc sanctissimum sacramentum (SUAREZ, disp. 65, sect. 1, n. 3). — Cfr. SALMANT., *de incarnat.*, disp. 35, dub. 3, n. 73—77.

mentel pour indiquer que Jésus-Christ est réellement présent dans l'Eucharistie d'une tout autre manière que les êtres corporels sont, dans l'ordre ordinaire, présents dans un lieu. *Corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed* quodam speciali *modo, qui est* proprius huic sacramento (S. Thom., 3, q. 75, a. 1, ad 3). — Ce mode d'existence sacramentelle appartient à un ordre de choses bien supérieur, puisqu'il est non seulement au-dessus de toutes les lois physiques du monde matériel, mais encore en dehors de la nature des corps glorifiés. Le Docteur Séraphique condamne certains théologiens qui voulaient expliquer ce mode d'existence par l'état glorieux du corps de Jésus-Christ. *Aliqui voluerunt hic subtiliari et dicere, quod hoc aliquo modo erat intelligibile. Et quamvis existentia talis sit supra naturam corporis humani* non glorificati, *non est tamen supra naturam corporis* glorificati, *quia corpus illud habet proprietates lucis et nobilitates lucis : corpus autem lucis tantæ nobilitatis est per naturam, quod in majori spatio et minori potest esse, ita quod ipsum nec sit majus nec minus... Sed ista manuductio ad intelligendum potius intellectum* obfuscat, *quam aperiat, quia non potest intelligi, quod corpus Christi* contrahatur, *quin una pars corporis intret sub alia ac per hoc non manet corporis quantitas et figura, et multa inconvenientia ad hoc sequuntur. — Ideo dicendum aliter, quod est supra naturam corporis* glorificati *nec possunt proprietates illæ convenire alicui* per naturam, *et si conveniant, hoc solum est* per miraculum, *et ideo non est quærendum simile, per quod* capiatur (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 1). — De la complète identité (*identitas*) entre le corps sacramentel de Jésus-Christ et son corps non sacramentel, il s'ensuit nécessairement qu'à la dernière Cène le corps passible et mortel du Sauveur était présent dans l'Eucharistie (1),

(1) Dominus discipulis suis mortale corpus et quod plus est moriturum manducandum exhibuit. Nam quomodo immortale quod nondum erat et non potius *quale erat* tradiderit ? Mortale utique et passibile exhibuit comedendum (Rob. Pull., *Sentent.*, l. 8, c. 4). — Solent quidam quærere quale corpus suum discipulis suis Dominus Christus tradidit, h. e. passibile an impassibile, mortale an immortale (Hugo de S. Vict., *De sacr.*, l. 2, p. 8, c. 3). Après une longue discussion Hugues estime que, dans la dernière Cène, le corps du Sauveur était impassible et immortel ; mais cette opinion était déjà rejetée comme inadmissible, dès le xv° siècle, ainsi que l'atteste Denys le Chartreux. In oppositum est ratio auctoritasque multorum dicentium, quod *tale* corpus tunc dedit discipulis, *quale* tunc habuit, utpote passibile et mortale, alioquin *contradictoria* verificarentur de eodem... In hoc concordant doctores nunc omnes aut pene omnes nec aliquem legi sequentem opinionem illam Hugonis (Dion. Cartus., iv, dist. 11, q. 6).

comme son corps glorieux y est présent depuis la Résurrection; mais le mode sacramentel de cette existence, rendait ce corps, passible d'ailleurs en lui-même, inaccessible à toute souffrance venue du dehors. *Manifestum est, quod idem verum corpus Christi erat, quod a discipulis tunc in propria specie videbatur et in specie sacramentali sumebatur. Non autem erat impassibile secundum quod in propria specie videbatur; immo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat.* Impassibili *tamen* modo *erat sub specie sacramenti quod* in se *erat* passibile, *sicut invisibiliter, quod in se erat visibile* (S. Thom., 3, q. 81, a. 3). — *Corpus Christi in cœna discipulis datum erat sub speciebus* passibile *et mortale, sed ibi erat* impassibiliter (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 2, q. 2). — Même pour le corps glorieux de Jésus-Christ, le mode d'existence sacramentelle est donc miraculeux et absolument surnaturel. *Modus essendi, quo Christus est in hoc sacramento, est* penitus supernaturalis (S. Thom., 3, q. 76, a. 7). Si le corps des justes, après la résurrection, est appelé un corps spirituel (σῶμα πνευματικόν, *corpus spiritale* — I Cor., xv, 43), il ne faut point s'étonner que les Pères affirment parfois que le corps et le sang de Jésus-Christ, dans leur état sacramentel, sont « spirituels » (*corpus spiritale, sanguis spiritalis, corpus intelligibile, cibus et potus incorporeus*). Évidemment ils n'entendent pas nier (1) la nature véritablement corporelle du corps eucharistique; ils veulent seulement indiquer que ce corps participe à certaines propriétés des esprits et qu'en particulier, au point de vue de la manière dont il est présent ici, il ressemble aux purs esprits ou leur est même supérieur (2). *Spiritui competit esse totum in toto et in qualibet parte, quia non habet quantitatem nec a quantitate ejus substantia dependet. Corpus autem Christi quamvis in se consideratum non absolvatur a propria quantitate, tamen non comparatur ad hostiam, sub qua est, per propriam quantitatem et ideo non est spiritus, sed participat quantum ad aliquid* proprietatem spiritus *secundum comparationem ad species, sub quibus continetur* (S. Thom., iv, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 3).

---

(1) Constat quia caro Christi corporalis cibus est secundum substantiam, quoniam est *verum corpus,* sed est cibus spiritualis ratione effectus et propter modum sumendi (Dion. Carth., *Dialog.*, l. 1 procem.).

(2) Corpus Christi sub sacramento sublimatur ad excellentiorem modum essendi quam spiritus — spiritus enim tantum in uno loco est, sed corpus Christi præsens est pluribus — ergo, si spiritus est ita in toto, quod in qualibet parte, multo fortius corpus Christi (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 5).

2. — Le même Seigneur Jésus-Christ, qui règne glorieux dans le ciel, est présent dans le sacrement sans que la perfection de son humaine nature souffre aucun dommage ni aucun changement — il est donc présent dans toute la grandeur, avec la forme et la gloire que son corps glorifié possède dans le ciel. *Christus in hoc sacramento est corporalis, dimensionatus, imo tantus ut in terris conversans, in cruce pendens atque in summo cœlo residens nec minus clarus et fulgens in manibus sacerdotis, quam in throno et sinu altissimi Patris* (DION. CARTUS., *Elem. Theol.*, prop. 135). — Toutes les perfections intrinsèques, tous les accidents absolus qui appartiennent au corps de Jésus-Christ dans le ciel, son corps eucharistique les possède également (1) : seul, le mode d'existence, — c'est-à-dire le rapport avec l'espace et, par conséquent, avec le monde extérieur, — est différent et même absolument contraire. *Proprietates corporis Christi sunt duplices : quædam* absolutæ, *ut esse bicubitum et talis figuræ ; quædam* relatæ, *ut videri et tangi et tantum locum occupare. Ab absolutis non abstrahitur, sed a comparatis abstrahitur, tum propter veritatem sacramenti, qua oportet, ut magnum corpus sit in parva specie, tum propter utilitatem fidei, qua oportet occultari* (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 1).

Le premier accident absolu de tout corps est la quantité ou la grandeur. Il est certain que le corps eucharistique du Sauveur possède la quantité (2) : dans le sacrement le corps de Jésus-Christ est un corps vivant, organique, ce qui serait impossible s'il n'avait point sa quantité naturelle. *Quamvis substantia possit abstrahi a quantitate, tamen quod corpus* vivat *et sit* organicum

---

(1) Quamvis corpus Christi simul virtute sacramenti sit in pluribus locis (au ciel et dans les hosties consacrées), *easdem* tamen habet *absolutas proprietates* tanquam *unum numero* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 2, a. 2, q. 2). — Corpus Christi in propria specie exsistens habet duo genera accidentium : nam quædam sunt *absoluta* atque independentia a respectu ad locum, ut sensus, color, pulchritudo et similia, quæ propterea vocantur *intrinseca* ; quædam vero important essentialiter habitudinem ad locum, ut ubi, situs, contactus loci et alia hujusmodi, quæ hac de causa solent appellari *extrinseca*, non quia in corpore Christi non sint, sed quia habent nexum cum aliquo extrinseco. Affirmamus itaque, quod sicut *quantitas* et *figura* corporis Christi sunt realiter sub speciebus sacramentalibus, non ex vi verborum, sed per realem concomitantiam, sic etiam omnia alia accidentia *absoluta* et *intrinseca* corporis habent esse in sacramento. Quod docent communiter theologi cum S. Thoma (SALMANT., disp. 7, dub. 3, n. 21).

(2) Les théologiens sont unanimes à rejeter l'opinion de Durand d'après laquelle la substance seule, et non point aussi la quantité du corps de Jésus Christ, est présente sous les espèces : pour eux cette opinion est *errori propinqua, erronea, temeraria, hæretica*.

et non sit quantum, *hoc nec esse nec intelligi potest* (S. Bonav., IV, dist. 10, p. 1, q. 2). — Et là, précisément, il y a pour l'esprit humain une immense difficulté : « Le corps de Jésus-Christ avec ses dimensions, avec sa forme naturelle, avec ses membres, est dans l'hostie et même dans les plus petites parcelles de l'hostie » (1). Cette difficulté résulte surtout de ce que notre imagination (*phantastica imaginatio* — S. Bonav.) intervient dans nos pensées les plus immatérielles et que, dès lors, ici, elle ne peut se représenter le corps sacramentel de Jésus-Christ sans extension locale, contrairement à ce que la révélation divine nous enseigne (2). « Mais, mon doux Seigneur, je m'étonne, si je puis parler ainsi, que le corps si beau de mon aimable Sauveur, ce corps ravissant et glorifié puisse se cacher, dans toute sa grandeur et son intégrité, sous ce petit morceau de pain qui est hors de toute proportion avec votre grandeur » (H. Suso, édit. Denifle, p. 451). *Inter omnia miracula difficile intelligitur miraculum hoc prægrande, pro eo quod mens nostra non capit, tantum corpus speciosum occultari posse sub tam modica quantitate* sine partium confusione *per ingressum unius in aliam* (Gabr. Biel., *In festo corp. Chr.* serm. 2).

3. — Pour résoudre cette difficulté, certains théologiens ont enseigné une « contraction », une « condensation » (*contractio, condensatio*) aussi grande que possible du corps de Jésus-Christ, ou une compénétration des parties du corps sacramentel (3).

---

(1) Mirabile est quod in hoc sacramento est corpus Christi in tanta quantitate sicut fuit in cruce et sicut jam est in cœlo nec tamen excedit illius parvæ formæ terminos vel quantitatem, unde mirum est, quod sub tam modica specie tantus homo lateat (Lud. de Sax., *Vita J. Chr.*, p. 2, c. 56, n. 7).

(2) Imaginatio contraria est, quæ nullo modo potest imaginari, quod tam magnus homo, integer Christus, qui pependit in cruce, possit in tam modica hostia abscondi (S. Bonav., *serm. 3 de ss. corp. Chr.*, n. 32).

(3) C'est seulement parmi les modernes que nous prendrons quelques citations. « Le dogme de l'Église exige, pour la présence sacramentelle du corps du Seigneur : a) une exception aux lois physiques de l'impénétrabilité, c'est-à-dire la pénétrabilité du corps sacramentel du Christ ; b) l'inextension actuelle du corps sacramentel... ; c) la compénétration des membres du corps de Jésus-Christ » (Oswald, I, 590). — Corpus Christi habet in eucharistia *compenetrationem* mixtam, quia species eucharisticæ compenetrantur per corpus Christi in statu sacramentali existens (Lahousse, *De euchar.*, cap. 3, n, 51). — Patet, corpus Christi cum quantitate aliisque panis et vini accidentibus compenetrari, immo partes omnes corporeas Christi cum propria illarum quantitate esse invicem compenetratas (Casajoana, *De sacr.* disquis. 4, n. 78). — Qui humani corporis extensionem deprimere potest ad minimam hostiam, ei quoque fas erit ad punctum redigere ideoque illud idem in quolibet puncto collocare

Cette solution est erronée ; on ne saurait l'admettre. Une telle manière de concevoir le mystère eucharistique, déjà en opposition avec cette doctrine constante des anciens scolastiques, que le corps glorieux de Jésus-Christ est présent dans le sacrement sans subir aucun changement, est en outre formellement rejetée par les plus éminents théologiens. *Non potest intelligi, quod corpus Christi contrahatur, quin una pars intret sub alia ac per hoc non manet corporis quantitas et figura et multa inconvenientia ad hoc sequuntur* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 1). — *Quomodo est intelligendum, quod corpus gloriosum efficiatur ita modicum sicut porus, quin deperdatur ejus figura, ejus quantitas et mensura ?* (S. Bonav., iv, dist. 49, p. 2, sect. 2, a. 3. q. 1). — *Putant quidam, Christum esse cum tota sua quantitate in sacramento, sed non per modum habentis partem extra partem, sed partem sub parte. Imaginantur enim isti, quod una pars cum altera penetratur, donec sit corpus ad quantitatem hostiæ, sub qua est... Ista sententia conatur mysterium hoc ad suum captum trahere, in quo decipitur, quia corpus Christi esset modo ridiculo... vana igitur est talis imaginatio* (Tolet., in 3, q. 76, a. 4).

Contrairement à cette opinion, il faut admettre sans hésiter que Jésus-Christ est présent sous les espèces sacramentelles dans toute sa grandeur, avec la perfection de sa forme humaine et que, par conséquent, toutes les parties de son organisme ont leur situation et leur extension naturelles (1). *Corpus Christi quum sit organicum, habet partes determinate distantes ; est enim de ratione organici corporis determinata distantia singularum partium ab invicem, sicut oculi ab oculo et oculi ab aure.* Cette vérité est, du reste, un profond mystère, que l'esprit hu-

---

(Fernandez, *De sacr.*, sect. 4, n. 332). — Contre cette opinion Cfr. Suarez, disp. 48, sect. 1. Il ne saurait d'ailleurs être ici question d'une compénétration proprement dite, parce qu'une condition indispensable fait défaut — l'extension locale, la présence par extension locale du corps eucharistique. Cfr. Bellarm., l. 3, c. 5. — Salmant., disp. 7, dub. 3, n. 19).

(1) *Sententia communis scholarum* et *Ecclesiæ* est, in eucharistia totum Christum exsistere cum *magnitudine* et *omnibus accidentibus*, excepta relatione ad locum cælestem, quam habet, ut est in cœlo et iis, quæ ad existentiam in eo loco consequuntur... et præterea corporis Christi partes et membra *non se penetrare*, sed ita distincta esse et disposita inter se, ut figuram et ordinem habeant corpori humano convenientem. Ita docent Albertus, Thomas, Bonaventura, Richardus, Scotus, Alexander Alensis et alii. Et hanc esse doctrinam Ecclesiæ, dubitari non potest... Magnitudo et figura unita sunt corpori Christi et quidem naturaliter et inseparabiliter : igitur et illa adsunt (Bellarm., l. 3, c. 5).

main ne parviendra jamais à sonder (1). Ici, il ne peut être question que d'une seule chose : montrer pourquoi il n'y a aucune contradiction entre les données évidentes de la raison et les enseignements certains de la foi. C'est à quoi la scolastique du moyen âge s'est employée avec zèle. *Licet divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur, quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiæ circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod* omnis impossibilitas excludatur (S. Thom., *c. gent.*, IV, 63).

1. — Pour comprendre la manière spéciale dont le corps et le sang de Jésus-Christ sont présents sous les espèces eucharistiques, il importe surtout de considérer la substance corporelle et les accidents corporels. Parmi ces derniers, la quantité ou grandeur du corps vient au premier rang. L'intelligence de la présence sacramentelle dépend principalement de la notion exacte de la substance corporelle et de la quantité dimensive, comme aussi de leurs relations mutuelles.

Un corps est une substance composée de deux principes constitutifs ou essentiels : la matière et la forme. En soi, c'est-à-dire abstraction faite de la quantité ou grandeur, la substance corporelle est indivisible (*indivisibilis*), puisqu'elle ne possède pas encore actuellement ou formellement, des parties situées l'une hors de l'autre et qu'elle n'a, par conséquent, aucune extension. La substance matérielle ne devient étendue et divisible que par la quantité (*per quantitatis susceptionem* — S. Thom., II. dist. 30, q. 2, a. 1), qui est le principe formel de l'étendue et de la divisibilité (2). *Remotâ quantitate substantia omnis indivisibilis est* (S. Thom., *c. gent.*, IV, 65). — *Materiam dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur* sub quantitate, *qua remotâ remanet substantia* indivisibilis (S. Thom., 1, q. 50, a. 2).

Sans doute, en un sens large, on parle de la quantité de certaines choses immatérielles ; par exemple, le courage, la vertu ; mais, au sens propre du mot, la quantité ou grandeur ne se

---

(1) Quædam sunt supra naturam et *supra intellectum*, quæ nec natura potest facere nec humanus capere intellectus. Et hoc est, quod *totus Christus in sua quantitate extensus sub tam parva maneat quantitate*. Hoc quidem intellectus credit fide et huic assentit, tamen non potest naturaliter apprehendere perfecte nec imaginari (Tolet., in 3, q. 76, a. 1).

(2) Actus formalis quantitatis in eo reponendus est, quod substantia corporalis a quantitate accipiat, ut sit divisibilis, i. e. ut habeat partes extra partes vel extendatur in partes. Hinc jure quantitas dicitur accidens realiter distinctum a substantia corporea (Michael de Maria, *Cosmol.*, tr. 1, q. 3, a. 1).

trouve que dans les choses matérielles et ici elle se nomme *quantitas molis*, grandeur de la matière, en tant qu'elle fait de la substance corporelle une masse occupant un espace — ou *quantitas dimensiva*, en tant qu'elle est la condition des trois directions de l'étendue. — La quantité physique est donc une réalité ou une manière d'être accidentelle, grâce à laquelle la substance corporelle, indivisible en elle-même, acquiert des parties situées l'une hors de l'autre et reçoit ainsi l'étendue sous les trois dimensions. Dès lors, la quantité doit être regardée comme *accidens extensivum substantiæ corporeæ*, tandis que la substance corporelle se définit : *substantia ex materia et forma composita, cui trina dimensio debetur*, ou bien : *substantia trinam exigens dimensionem*. — Le corps est une substance composée qui exige l'extension en longueur, en largeur et en profondeur ; l'extension actuelle n'est donc point de l'essence du corps : elle est seulement la conséquence actuelle et prochaine de la quantité dimensive, sans laquelle la substance corporelle (du moins, dans l'ordre naturel des choses) ne peut exister. — Les parties dans lesquelles le *quantum* continu peut être divisé sont des parties intégrantes de même nature, parce que la substance, qui en elle-même est sans étendue, se trouve de la même manière dans toutes ces parties. *Natura substantiæ tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris et sub qualibet parte panis est tota natura panis* (S. Thom., 3, q. 76, a. 3).

L'indivisibilité du point est tout autre chose. En effet, le point simple, le point indivisible est le principe de la quantité ou la limite réelle du *quantum* continu (*terminus continui*); il rentre donc dans le domaine de l'extension en grandeur ; il occupe une position, une situation déterminée, tandis que la substance corporelle, prise en elle-même (comme les êtres immatériels) (1) est absolument en dehors du genre de la grandeur quantitative ou continue (*extra totum genus continui* — S. Thom.). *Materia* (la substance corporelle comme telle) *dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis. Punctus autem est indivisibilis sicut quantitatis principium, situm determinatum habens*

---

(1) Indivisibile *negative* dicitur, quod nec habet partes nec habere potest: e. g. angelus est indivisibilis *negative*, quia nec extenditur nec extendi potest in partes. *Indivisibile privativum* est quod quidem non habet partes, potest tamen, immo exigit eas habere. Hoc altero modo *substantia materialis*, si consideretur abstracta a quantitate aut si divinitus quantitate spolietur, est indivisibilis : siquidem actu non habet partes, potest tamen, immo naturaliter expostulat eas habere per adventum quantitatis (Signoriello, *Lexic. peripat.*, s. v. indivisibile).

(S. Thom., II, dist. 30, q. 2, a. 2). — *Relicta imaginatione, indivisibilitas substantiæ incorporeæ, ut Dei vel angeli vel animæ vel* etiam materiæ *sicut indivisibilitas puncti non cogitetur, quia oportet intellectualia non deduci ad imaginationem* (S. Thom., I, dist. 37, q. 2, a. 1. — Cfr. S. Thom., 1, q. 8, a. 2, ad 2 — q. 52, a. 2). — La substance matérielle, comme telle, est en dehors de toute relation avec le lieu ou l'espace; en elle-même, elle n'occupe pas de lieu. Sa présence dans un lieu est la conséquence de la quantité ou de son union à des dimensions réelles qui doivent être déterminées localement, limitées dans l'espace.

La quantité a pour effet nécessaire l'étendue actuelle, les trois dimensions de la substance matérielle; et cette étendue a pour conséquence naturelle la localisation, c'est-à-dire l'extension d'un corps dans l'espace, grâce à laquelle un corps est situé en un lieu (*locatum esse*), possède la présence locale (*locatio*). — On ne veut pas dire autre chose lorsqu'on dit habituellement que la quantité dimensive donne à la substance corporelle une double extension ou mieux l'extension sous un double rapport — en elle-même, puis par rapport au lieu. *Observandum est, quantitatem habere* duos effectus formales: *alium* primarium, *qui est extensio partium in ordine ad se*; *alium vero* secundarium, *qui est extensio in ordine ad locum*, *faciendo sc., quod corpus totum correspondeat toti loco et partes corporis partibus loci, ut naturaliter contingit* (Salmant., disp. 7, dub. 3, n. 17). — Or, tandis que le premier de ces deux effets, — c'est-à-dire l'extension en elle-même, l'extra-position et la juxtaposition des parties, l'ordre et l'enchaînement précis des différentes parties constitutives relativement à l'organisme tout entier (*ordinatio partium in* toto) et indépendamment de tout rapport à un lieu extérieur — tandis, disons-nous, que ce premier effet est essentiellement et indissolublement lié à l'existence de la quantité, le second effet, — c'est-à-dire l'extension dans l'espace, le rapport naturel extérieur de chacune des parties du corps à une partie déterminée de l'espace (*ordinatio vel positio partium in* loco), peut être suspendu par la toute-puissance de Dieu; et c'est le cas lorsqu'il s'agit du corps de Jésus-Christ dans le sacrement (1). Cet effet de la quantité, effet naturel mais secon-

---

(1) Quantitas habet *duo* officia circa substantiam in qua est. *Unum*, ipsius substantiæ partes inter se extendere et divisionem unius ab altera facere. — *Alterum* est, illas easdem partes locare, i. e. sic in loco constituere, ut una uni parti loci, altera alteri et tota toti adæquate insit. Extenditur ergo in se et in ordine ad locum. — Prius quidem est de ratione et natura quantitatis; nec enim potest quantitas esse, quin tales in se partes habeat et substantiam sic etiam afficiat. Posterius vero est passio

daire — l'extension locale du corps de Jésus-Christ — ne peut avoir lieu ici parce que le corps du Sauveur est présent d'une manière surnaturelle par sa substance, et à la manière d'une substance. *In corpore Christi, prout existit in sacramento, quantitas non præstat effectum formalem secundarium, quia substantia corporis Christi ponitur ibidem* per modum substantiæ *atque* indivisibiliter *in ordine ad locum, eo quod substantia de se præscindit ab ordine ad aliquid extrinsecum. Quum igitur affirmamus, quantitatem corporis Christi esse realiter in eucharistia, assertio accipienda est cum hac modificatione, nempe quantum ad effectum primarium quantitatis sive extensionem in ordine* ad se, *non autem quantum ad effectum secundarium, qui est extensio in ordine* ad locum (SALMANT., *l. c.*).

5. — Le corps de Jésus-Christ est donc présent sous les espèces eucharistiques, non point comme dans le ciel « à la manière de la quantité » (*per modum* quantitatis), « mais à la manière de la substance » (*per modum* substantiæ), c'est-à-dire indistinctement dans une grande hostie ou dans une petite et dans les moindres parcelles de l'hostie. Pour jeter quelque jour sur ce mystère, revenons un instant à la transsubstantiation qui est, non seulement la condition nécessaire à la réalisation de la présence sacramentelle, mais encore le principe qui détermine le mode spécial de cette présence. Le mode de la présence eucharistique répond à la nature même de la transsubstantiation. *Christus non est in hostia nisi ratione conversionis.* Modus *ergo, quo est corpus Christi in loco*, parificatur modo, quo fit conversio *panis in ipsum* (DION. CARTUS., *Dialog.*, l. 5, a. 5). — La nature de la conversion eucharistique sert à expliquer dans une certaine mesure la relation spéciale du corps de Jésus-Christ (et respectivement, de Jésus-Christ tout entier) avec les espèces sacramentelles et avec le lieu que ces espèces occupent dans l'espace. Le corps du Sauveur est contenu sous les dimensions du pain et, au moyen de ces dimensions, il est véritablement présent au lieu où se trouve le sacrement, mais cette présence, cependant, n'est point une présence locale (1). Nullo

---

quædam et proprietas quantitatis et velut quædam operatio et actus secundus ipsius, sicut caloris est calefactio, ut bene dixit Ægidius. — Dicimus ergo, quantitatem corporis Christi in sacramento primum habere, unde partes in se extensæ sunt et una extra aliam : tamen carent secunda positione ; in ordine enim ad quantitatem panis et locum indivisibiliter se habent, ut tota quantitas corporis cuilibet respondeat parti specierum. Hoc autem difficile est et mirabile, tamen Deo non impossibile (TOLET. in 3, p. 76, a. 1). — Cfr. GONET, disp. 5, a. 2, n. 31.

(1) Non est corpus Christi in hoc sacramento sicut in loco, sed est sub

modo *corpus Christi est in hoc sacramento* localiter (S. Thom., 3, q. 76, a. 5).

En vertu de la conversion eucharistique, les dimensions du pain ne contiennent que la substance du corps de Jésus-Christ, non point absolument de la même manière qu'elles contenaient d'abord la substance du pain, mais d'une manière analogue. Or, la substance matérielle comme telle, c'est-à-dire indépendamment de la quantité, ne possède ni étendue actuelle ni parties actuelles : dès lors, elle doit être contenue ou être présente, sous les dimensions, sans étendue et sans division (*modo inextenso et indivisibili*), c'est-à-dire de telle sorte qu'elle est tout entière dans le tout et tout entière dans toutes les parties. La substance du pain et la substance du corps de Jésus-Christ sont toutes les deux dans le même rapport avec les espèces du pain, en tant que ni l'une ni l'autre ne sont contenues localement (*localiter*) sous ces espèces ; mais quant à leur rapport au « lieu » des espèces du pain, ces deux substances diffèrent essentiellement ; et cette différence dans le mode de la présence sacramentelle vient de ce que la substance du corps de Jésus-Christ n'est point, comme la substance du pain, le sujet des dimensions du pain, qui sont la condition pour réaliser successivement la présence de ces deux substances. Ces dimensions sont inhérentes à la substance du pain ; elles sont donc le principe de la présence « locale » du pain. Quant à la substance du corps de Jésus-Christ, elle a sans doute un lien réel avec les dimensions du pain et, dès lors, elle est véritablement présente là où se trouvent ces espèces, mais elle n'est point affectée intrinsèquement par ces dimensions et, par conséquent, elle n'est point présente localement, elle n'est point présente par extension dans le lieu de ces espèces. *Locus ille, in quo est corpus Christi, non est vacuus neque tamen proprie est repletus* substantia *corporis Christi, quæ non est ibi localiter, sed est repletus* speciebus *sacramentorum, quæ habent replere locum vel propter naturam dimensionum vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiæ* (S. Thom., 3, q. 76, a. 5, ad 2).

Dans leur substance et avec leur substance, les dimensions propres du corps de Jésus-Christ sont nécessairement présentes sous les dimensions du pain qui, d'ailleurs, leur sont étrangères. Mais les dimensions du corps de Jésus-Christ sont présentes seulement par concomitance (*concomitanter*), c'est-à-dire

---

speciebus, sicut substantia dicitur esse sub quantitate, remota tamen inhærentia et ratione exsistendi in loco per talem quantitatem (Tolet, in 3, q. 76, a. 5). — Cf. Gabr. Biel, *In festo corp. Chr.* serm. 2.

indirectement et en seconde ligne, tandis que la substance du corps du Sauveur est présente directement et en première ligne, en vertu de la transsubstantiation : il faut donc que, dans leur mode d'existence, ces dimensions suivent la substance, se conforment à la manière d'être de leur substance propre (1). Par conséquent, la quantité tout entière ou la grandeur tout entière du corps de Jésus-Christ est aussi tout entière dans toute l'hostie et tout entière dans chaque partie de l'hostie — précisément comme leur substance. Quia ex vi *hujus* sacramenti *est in altari* substantia *corporis Christi,* quantitas *autem* dimensiva *ejus est ibi* concomitanter *et quasi* per accidens, ideo *quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum ut sc. sit tota in toto et singulæ partes in singulis partibus sed* per modum substantiæ, *cujus natura est tota in toto* et tota in qualibet *parte* (S. Thom., 3, q. 76, a. 3. — iv, dist. 10, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 2). — La manière originelle dont la substance du *corps de* Jésus-Christ existe en vertu de la transsubstantiation ne peut subir aucune modification par le fait de la présence de sa quantité propre : au contraire, cette quantité doit être elle-même, relativement aux dimensions du pain, dans le même rapport que la substance à laquelle elle appartient ; il faut donc que cette quantité soit élevée à un mode d'existence supérieur, qu'elle soit, à ce point de vue, mise sur le même rang que la substance. *Neque vero indivisibilem modum existendi corporis Christi impedit ejus* quantitas : *quum enim ea solum adsit* concomitanter, *non debet substantiam, quæ vi verborum consecrationis hic ponitur, privare modo suo substantiali, sed ipsa potius redigenda est ad modum* substantialem (Sylvius, in 3, q. 76, a. 3).

Il importe de remarquer et de bien distinguer, dans le cas présent, une chose dont nous avons déjà dit un mot : nous voulons parler du double effet que la quantité dimensive possède

---

(1) Que la quantité du corps de Jésus-Christ doive avoir ici, relativement au lieu, aux espèces sacramentelles, un mode d'existence sans étendue, c'est là une vérité qui ressort évidemment du dogme lui-même. L'explication pratique de ce fait réside, d'après l'enseignement constant de saint Thomas, en cette circonstance, que la quantité n'est présente que *per concomitantiam*, c'est-à-dire par la substance et à cause de la substance, tandis que, dans l'ordre ordinaire des choses, c'est par la quantité et à la manière d'une quantité que la substance est toujours en un lieu. Quæ ratio, etsi varie impugnetur, convenientissima tamen est, non fortassis ad demonstrative concludendum (neque enim demonstrationes quærendæ sunt in mysteriis a sola Dei voluntate pendentibus), sed ad ostendendam rei convenientiam (Sylvius, in 3, q. 76, a. 3).

par rapport à la substance corporelle : elle donne l'étendue à la substance matérielle, d'abord en elle-même, et, par suite, relativement à l'espace (1). *Quantitas dat corpori esse* quantum *et etiam esse* in loco (DION. CARTUS., *de lum. chr. theor.*, l. 2, a. 78). Seul, le premier effet est essentiellement propre à la quantité ; inséparable d'elle, par conséquent, il doit se trouver quand il s'agit du corps eucharistique du Sauveur et il s'y trouve en réalité ; car, dans le sacrement, le corps de Jésus-Christ a, comme dans le ciel, toute sa grandeur naturelle. L'autre effet est, sans doute, nécessaire d'après les lois de l'ordre naturel ; mais il n'est pas essentiellement nécessaire, en sorte qu'il peut être suspendu ou empêché par une intervention de la toute-puissance divine : et tel est le cas pour la présence sacramentelle du corps de Jésus-Christ (2). Là, le corps de Jésus-Christ est présent ; en lui-même, il a l'extension, mais non par rapport au lieu et aux espèces.

Par sa quantité ou ses dimensions, le corps eucharistique de Jésus-Christ est, relativement aux dimensions de l'hostie, dans un rapport d'une nature si spéciale que la création tout entière ne nous en offre aucun autre exemple. *Comparatio corporis Christi ad species, sub quibus est, non est similis alicui comparationi naturali* (S. THOM., IV, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1). Ici, nous trouvons, toujours et partout, un mode d'existence diamétralement opposé à celui des êtres matériels. En effet, d'après les

---

(1) Magnitudini *primo* convenit extensam esse in se et partem habere extra partem ac proinde situm quemdam intrinsecum et ordinem ac dispositionem partium et hoc primum omnino essentiale magnitudini est... Si tollas extensionem et partes, tolles pariter magnitudinem. *Secundo* magnitudini convenit, coextendi loco seu commensurari loco et habere situm extrinsecum in ordine ad locum atque hoc posterius est et ex primo sequitur et ideo separari potest ab illo... His notatis catholicorum communis sententia est, in sacramento eucharistiæ vere adesse totam magnitudinem corporis Christi, sed habere primam conditionem, quæ essentialis est, non autem secundam, quæ separabilis est (BELLARM., l. 3, c. 5). — Cf. BILLUART, *dissert.* 1, a. 4.

(2) *Essentia* quantitatis non consistit in extensione actuali in ordine ad locum, sed in extensione et distinctione partium in ordine ad se, ad quam prior illa extensio *consequitur naturaliter* per modum proprietatis. Unde divinitus impediri potest et de facto impeditur in hoc sacramento. Nam quantitas non ponitur in hoc sacramento nisi ratione substantiæ quam afficit, et quæ est terminus transsubstantiationis : quare debet et constitui et esse ibidem non juxta modum proprium, sed juxta modum substantiæ : hæc autem in proprio genere abstrahit a loco et ideo quantitas, quæ in sacramento constituitur, habet esse ibidem absque actuali ad locum correspondentia, licet illam naturaliter exigat, sicut accidentia eucharistica exigunt inhærentiam, quam miraculose non habent (SALMANT., disp. 7, dub. 3, n. 19).

lois de la nature, c'est uniquement par sa quantité propre et, par conséquent, par sa grandeur ou par l'étendue (*quantitative dimensive*), qu'une substance corporelle peut être en relation avec la dimension d'un autre corps, qu'elle peut être présente par extension en un lieu : elle doit donc toujours occuper ou remplir un lieu correspondant. Ici, entre la substance et la quantité du corps de Jésus-Christ, le rapport est renversé. Dans le sacrement, c'est tout d'abord la substance de Jésus-Christ qui est présente à la manière d'une substance; elle attire, elle entraîne avec elle sa quantité propre, et il s'ensuit que la quantité de Jésus-Christ est elle-même rendue présente à la manière d'une substance, c'est-à-dire sans étendue et d'une manière indivisible, et que, par conséquent, elle est présente tout entière sous chaque parcelle des espèces (1).

Par suite de ce mode d'existence surnaturel, les dimensions du corps de Jésus-Christ sont au même lieu que les dimensions du pain, sans qu'il y ait, entre les unes et les autres, relations réciproques de mesure, sans que l'on puisse même les comparer simplement entre elles. Voilà pourquoi et comment il n'y a pas ici contradiction; pourquoi et comment il ne répugne pas de croire, comme la foi nous l'enseigne, que les dimensions du corps du Sauveur, plus grandes que celles de l'hostie, sont cependant présentes sous les espèces sans les dépasser. *Quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati, ad quem pertinet, quod* major quantitas extendatur ultra minorem, *sed est ibi per modum substantiæ* (S. Thom., 3, q. 76, a. 4, ad 3). —

---

(1) Quemadmodum in tam *modica* quantitate contineri possit *integrum* corpus Christi, ex præinductis patet. Ratio enim, ob quam corpus locatum et locus sunt æqualia, est eorumdem commensuratio, quæ ex eo consurgit, quod substantia locati non per semetipsam immediate, sed mediante propria quantitate coaptatur loco. Quum igitur *opposito modo* corpus Christi sit in loco, quo conficitur, utpute substantia corporis primo et per eam ipsius dimensio ex concomitantia quadam, quia sine dimensione corpus esse nequit : hinc palam est, rationem hanc non prævalere in fidem orthodoxam. Unde sicut substantia, quæ secundum se indivisibilis est et per consequens nec circumscriptibiliter locabilis, mediante quantitate distenditur, partitur atque locatur, sic in hostia altaris, quum quantitas Christi non sit nisi mediante substantia, quæ secundum se impartibilis est, ideo ipsa quoque *indivisibiliter* in hoc loco existit... Quoniam igitur Christus in sacramento continetur cum perfecta sua quantitate, manifestum est, partes ipsius habere ordinem in toto, non autem per respectum ad locum. Sic igitur Christus in sacramento dicitur esse *quantus* immo *tantus* sicut in cruce pendebat, *non* tamen *quantitative*, sed *indivisibiliter*, eo quod non comparatur ad locum per propriam quantitatem (Dion. Cartus., *de lum. chr. theor.* l. 2, a. 78).

Sic divina et infinita sapientia sub parvis dimensionibus totum Christum mirabiliter collocat (TOLET., in 3, q. 76, a. 4).

Donc, bien que le corps de Jésus-Christ possède, dans le sacrement, toute sa grandeur et toute son étendue en elles-mêmes, il n'est point présent selon sa grandeur et son étendue (*extensive*) — ni sous les dimensions du pain, avec lesquelles il n'a de lien réel qu'au moyen de sa substance et à la manière d'une substance, ni dans le lieu où sont les espèces eucharistiques, puisque ce n'est point par ses propres dimensions, mais par les dimensions du pain qui a été changé en son corps qu'il est en relation avec le lieu. *Corpus Christi in cælo est ratione propriarum dimensionum, in hostia vero ratione conversionis factæ in ipsum et non determinatur ad locum, prout in hostia est, per dimensiones proprias, sed* aliqualiter *propter dimensiones panis manentes* (DION. CARTUS., *Dial.*, l. 5, a. 1). — Mais en tant que le corps du Sauveur est véritablement contenu sous les dimensions ou espèces sacramentelles, il est aussi véritablement présent au lieu où sont ces espèces, par exemple sur l'autel, bien qu'en raison de la manière dont il existe ici sans étendue on ne puisse dire que, par ses propres dimensions, il occupe ou remplit un lieu (*occupat, replet*), pas plus qu'on ne peut le dire d'un être purement spirituel. *Ratione specierum corpus Christi est vere ac realiter præsens in omnibus illis locis, ubi sunt ipsæ species* (SYLVIUS, in 3, q. 76, a. 5). Jésus-Christ eucharistique est bien présent à un lieu ou en un lieu (*præsens loco vel in loco)*, mais il n'est pas présent « localement », d'une manière locale (*non sicut in loco, non per modum loci, non localiter, non locatus* — Cfr. CAT. ROM., q. 37) (1).

L'existence de la quantité dimensive a pour effet non seulement l'extension actuelle du corps de Jésus-Christ en lui-même (2), mais encore la distinction naturelle et l'union des divers membres dans leurs rapports mutuels. La vie corporelle immanente, que le Sauveur possède dans le sacrement comme il la possède dans le ciel, suppose nécessairement un organisme bien constitué. Les divers organes du corps eucharistique de

---

(1) *Esse in loco* et *esse locatum* ratione virtutis vocabuli non sunt idem. Nam hæc determinatio *in loco*, ad hoc quod habeat veritatem locutio, non exigit nec ponit nisi præsentialitatem et indistantiam ; sed *esse locatum* ponit ambitum et continentiam (S. BONAV. I, dist. 36, p. 2, a. 1, q. 1).

(2) Corpus Christi habet omnes tres dimensiones cum figura propria et sine aliqua contractione..., sed non comparatur ad formam illam (hostie) sicut ad locum vel æquale cui commensuratur (ALBERT M., IV, dist. 13, a. 10, ad 2).

Jésus-Christ ont leur situation naturelle ; ils occupent relativement entre eux et au point de vue de la distance, leur position naturelle. *Non est ibi confusio, quia etsi partes non distinguantur secundum positionem* in loco, *distinguuntur tamen secundum positionem* in toto, *et ideo non est ibi confusio, quia est ibi positio quæ est* ordinatio partium in toto (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 4. — Cfr. S. THOM., IV, dist. 10, q. 1, a. 3, ad 2).

6. — La présence eucharistique de Jésus sur l'autel est essentiellement surnaturelle et, par conséquent, essentiellement différente de la manière dont les créatures matérielles et immatérielles sont ou peuvent être naturellement dans l'espace ou dans un lieu. Dans le sacrement, le corps de Jésus-Christ n'est présent ni « de manière à être circonscrit dans un lieu » (*circumscriptive*) (1), ni « de manière à être limité par un seul lieu » (*definitive*).

Que la présence sacramentelle ne puisse être considérée comme circonscrite en un lieu (*circumscriptive*), on le voit aisément (2). Par ces mots l'on désigne, en effet, le mode dont un corps existe naturellement dans l'espace, et ce mode consiste en ceci, que le corps tout entier remplit un lieu correspondant à sa propre grandeur, que les diverses parties du corps occupent diverses parties du lieu, en sorte que les dimensions du corps contenu et celles du lieu contenant se correspondent mutuellement par leur étendue. Or, évidemment, les dimensions du corps de Jésus-Christ n'ont aucune relation de ce genre avec les dimensions de l'hostie, puisque ce corps est présent tout entier sous chaque partie de l'hostie. ***Patet quod corpus Christi non est in hoc sacramento*** circumscriptive, *quia non est ibi se-*

---

(1) Le lieu circonscrit ou limite l'objet qui occupe ce lieu, en tant qu'il représente ou reproduit de toute part la forme de cet objet, puisque le corps enveloppant (*locus proprius*) a une seule et même forme avec le corps enveloppé (*locatum*). Locus dicitur circumscribere locatum ex eo quod in circuitu describit figuram locati, quia loci proprii et locati oportet esse unam figuram (S. THOM., IV, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 1). — Comme synonymes de *circumscriptive*, on emploie aussi *dimensive*, *extensive quantitative*, *commensurative*, *localiter*, *situaliter*, *divisibiliter*.

(2) Quod corpus Christi in hoc sacramento non sit *localiter*, patet, quia non circumscribitur corporis Christi quantitas vel speciebus istis vel loco specierum nec commensuratur illi. Ex philosophia namque constat, quod circumscriptive in loco esse sit extensum esse in loco et proportionari quantitatem corporis locati quantitati ipsius loci in quo est. Itaque asserimus hic esse integrum corpus Christi cum membris inter se distinctis et debita proportione distantibus. Est enim nullo modo mutatum. Ceterum ad nullum locum præterquam ad illum, in quo est in cœlo, habet ordinem extensionis vel proportionis quantitativæ (PETR. DE SOTO, *De euchar.* I. 6).

cundum commensurationem propriæ quantitatis (S. Thom., 3, q. 76, a. 5, ad 1 — Cfr. iv, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 1). — *Illud dicitur esse* dimensive *alicubi, quod ita est in illo, quod totum in toto et pars in parte secundum commensurationem, et hujusmodi non debuit esse corpus Christi sub sacramento, quia tunc necessarium esset illi æquari et configurari... sed debuit fieri, ut corpus habens* suam perfectionem *esset in illa hostia, et ita* habens suam dimensionem non esset ibi dimensive (S. Bonav., iv, dist. 10, p. I, q. 4).

En tant que le corps sacramentel de Jésus-Christ est tout entier dans l'hostie tout entière, et tout entier dans chaque partie de l'hostie, quelques théologiens appellent la présence eucharistique une présence « définitive », comme on dit également que l'âme et l'ange sont « définitivement » présents, la première dans le corps tout entier, le second dans son lieu adéquat. Toutefois les anciens scolastiques ont raison de s'en tenir au sens originel du mot « *definitive* » (= limité à un seul lieu) et d'affirmer, par conséquent, que, dans le sacrement, la présence de Jésus-Christ n'est point une présence « définitive », puisque le Sauveur est présent en plusieurs lieux à la fois. *Corpus Christi non est in hoc sacramento* definitive, *quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum, quum tamen sit in cœlo in propria specie et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti... Quod autem non sit extra superficiem sacramenti nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive, sed ad hoc quod incepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini* (S. Thom., 3, q. 76, a. 5, ad 1). — *Corpus Christi est sub speciebus sacramentaliter, non proprie* definitive (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 3. — Cfr. Tolet., in 3, q. 76, a. 5).

7. — De ce mode particulier de présence, résultent nombre de conséquences et d'enseignements qui concernent les relations du Sauveur présent dans l'Eucharistie avec le monde extérieur, et surtout avec le voisinage le plus immédiat. — Bien que le corps sacramentel de Jésus-Christ ait toute sa perfection, bien qu'il possède tous les organes et toutes les facultés qui sont nécessaires pour l'exercice de la vie sensible, il ne peut toutefois, naturellement, ni agir sur d'autres choses matérielles ni être affecté en rien par les objets ou agents extérieurs (1). L'unique

(1) Corpus Christi in sacramento nec *pati* potest aliquid ab extrinsecis agentibus nec actione transeunte naturaliter *agere*. Ita cum S. Thoma Scotus, Richardus, Paludanus, Ægidius, Cartusianus, Capreolus, Suarez et recentiores communiter omnes contra Nominales, qui putant et agere

raison en est qu'une condition indispensable pour que les corps agissent réciproquement les uns sur les autres, n'existe point et ne saurait exister ici. Cette condition indispensable (1) est le contact corporel (*contactus corporalis vel quantitatis*) (2). Le contact corporel suppose évidemment que les deux corps n'ont pas seulement leurs dimensions, mais qu'ils sont réciproquement présents l'un à l'autre par leur quantité dimensive. Ici, il n'en va pas de la sorte, puisque le corps eucharistique n'a pas d'extension locale, qu'il n'occupe pas un lieu. *Sicut visio requirit contactum corporis quod videtur ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur ad ea quæ agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento*, non comparatur ad ea quæ circumstant, mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, *sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini, et ideo species illæ sunt, quæ patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi* (S. Thom., 3, q. 81, a. 3).

Du reste, au point de vue de la dignité de la sainte Humanité du Sauveur, comme aussi sous le rapport du but même de la présence eucharistique, nombre de théologiens pensent avec raison que, même dans son état sacramentel, le Sauveur possède et exerce, du moins par un miracle de la toute-puissance divine, l'activité de ses sens et de ses facultés externes relativement aux choses qui l'entourent. *Corpus Christi sive Christus ibi videt et audit, quamvis non loquatur, ne deprehendatur* (S. Bonav., iv, dist. 10, q. 1, q. 2). — Mais, indépendamment même de cet usage des sens externes qui s'étend au voisinage immédiat du sacrement, la sainte Humanité de Jésus-Christ possède incontestablement dans l'hostie cette vie glorieuse, pleine et en-

---

et pati posse naturaliter (Tanner, disp. 4, q. 5, dub. 5, n. 61). — Cfr. Salmant., disp. 4, dub. 5.

(1) Un corps ne peut agir sur un corps que s'il le touche. Nullum corpus agit nisi *tangendo* (S. Thom., 1, q. 15, a. 5).

(2) Christus retinet in sacramento omnem omnium suarum partium unionem ordinatam in se et ad se ac proinde retinet totam perfectionem suæ pulchritudinis. Retinet similiter totam perfectionem totius suæ virtutis activæ tam intentionalis quam physicæ *solaque deest conditio sine qua non* ad exercitium ejusdem virtutis, sicut quando deest agenti applicatio ad passum (Esparza, l. 10, q. 5. 6). — Nullum corpus potest agere naturaliter in aliud vel pati naturaliter ab alio nisi *mediante utriusque contactu* : sed Christus secundum modum, quem habet in sacramento, nequit naturaliter attingere aliud vel ab eo attingi ; ergo non potest agere naturaliter in aliud corpus nec ab illo pati — atque ideo Christus in hoc sacramento nequit agere aut pati actione corporea (Salmant., disp. 4, dub. 5. n. 61).

tière, qu'il a dans le ciel. Dans le secret du sacrement et dans la gloire du ciel, la vie de l'âme du Sauveur est la même absolument, comme Jésus-Christ est et demeure le même sur l'autel et au ciel. *Adest anima Christi cum tota sua sanctitate, cum visione et amore beatifico, denique cum omnibus suis ornamentis et dotibus naturalibus et supernaturalibus sub speciebus consecratis* (LESSIUS, *De perf. divin.*, l. 12, c. 16, n. 122). Comme le Sauveur règne dans le ciel, à la droite du Père, ainsi il est « toujours vivant » dans le sacrement, pour nous servir d' « avocat » par sa puissance et sa charité infinies, avec les inépuisables trésors de « l'éternelle rédemption ; « toujours vivant » afin d'intercéder « auprès de son Père » en faveur de tous ceux qui ont besoin du salut et « qui s'approchent de Dieu » (HEBR., VII, 25).

8. — Le corps eucharistique de Jésus-Christ possède donc une double impassibilité (*impassibilitas*) : l'une absolue, qui a son principe dans l'état actuel ou dans l'état glorieux du corps du Sauveur ; l'autre relative, qui est une conséquence du mode d'existence sacramentelle. — Le corps glorifié de Jésus-Christ est impassible en lui-même ; il l'est partout, au ciel et dans l'hostie. — Le corps de Jésus-Christ est, en outre, parfaitement impassible en vertu du mode dont il existe dans le sacrement, en tant que ce mode d'existence le soustrait à tout contact physique. Le corps eucharistique du Sauveur est tout aussi intangible qu'un pur esprit (1). *Christi corpus non est in sacramento tangibiliter* (DION. CARTUS., IV, dist. 10, q. 5). — Si, après la dernière Cène, le Saint Sacrement eût été conservé, le corps de Jésus-Christ y eût été, durant le temps de sa Passion et de sa mort, accessible aux souffrances physiques et à la mort, mais

---

(1) Corpus Christi ut contentum sub specie sacramentali non potest immediate tangi sub illa specie. Substantia enim corporea intellecta præter dimensiones (abstraction faite de la quantité) quamvis intelligatur ut extensibilis, tamen intelligitur ut *non extensa*. Unde ut non extensa assimilatur substantiæ spirituali creatæ, in extensibilitate autem differt, quia substantia spiritualis extensibilis non est. Quum ergo corpus Christi sit sub specie primo et per se ratione substantiæ et dimensiones non sunt ibi nisi per concomitantiam, est etiam ibi secundum modum similem illi modo, quo substantia spiritualis creata per essentiam est in loco. Nec tamen inter istos duos modos existendi est omnimoda similitudo, sed in hoc quod sicut substantia spiritualis creata per essentiam præsens est in loco nec tamen a loco tangitur nec aliquis homo quantumcumque penetret locum, potest essentiam ejus tangere, sic corpus Christi præsens est sub specie nec tamen ab ea *tangitur* nec aliquis homo, quantumcumque penetret speciem, corpus Christi ut ibi est potest *tangere* (RICHARD A MED., IV, dist. 10, a. 1, q. 2).

uniquement par une conséquence de l'identité numérique du corps attaché à la croix et du corps caché sous les espèces sacramentelles, puisque, en tant qu'il était présent dans le sacrement, la douleur et la mort ne pouvaient l'atteindre. *Si fuisset reservatum corpus illud, habuisset plagas sub sacramento, sicut extra, sed tamen non esset illi illata passio sub tali modo existendi. Propter hoc dicunt magistri, quod ibi existens erat passibilis passione illata sibi alibi, tamen erat* impassibiliter (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 2, a. 2, q. 2). — Dans son mode d'existence sacramentelle, le corps de Jésus-Christ est donc soustrait à tout contact d'un autre corps ; il est donc intangible et, par conséquent, à l'abri de toute atteinte, de toute blessure, de toute fraction produites par une cause extérieure. Il s'ensuit qu'il ne peut être brisé lors même que l'hostie est partagée ; seules, les espèces sont divisées ; le corps sacramentel du Sauveur demeure tout entier et parfaitement intact sous chacune des parcelles de l'hostie. *Corpus Christi verum non frangitur, imo in quotcumque partes dividitur hostia, est totum et integrum* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, a. 3, q. 1). — *Non potest dici, quod ipsum corpus Christi verum frangatur :* primo *quidem quia est incorruptibile et impassibile :* secundo *quia est totum sub qualibet parte, quod quidem est contra rationem ejus quod frangitur. — Unde relinquitur quod fractio sit sicut in subjecto in quantitate dimensiva sicut et alia accidentia, et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero* (S. THOM., 3, q. 77, a. 7).

9. — Par son mode d'existence sacramentelle (*secundum esse quod habet in hoc sacramento* — S. THOM.), le corps du Sauveur est donc, en soi (*per se*), inaccessible à tout changement, à toute modification, et absolument immuable et inaltérable. *Patet quod Christus, per se loquendo*, immobiliter *est in hoc sacramento* (S. THOM., 3, q. 76, a. 6). Ce n'est que par accident (*per accidens*), c'est-à-dire par suite de son union avec les espèces et par le moyen des espèces, que le corps sacramentel du Sauveur — et en un certain sens seulement — est accessible à une double mutation (*motus*), en tant qu'avec les espèces il peut être transporté d'un lieu à un autre et que, les espèces cessant d'exister, il cesse lui-même d'être présent en ce lieu. *Nec moveri secundum locum nec desinere potest corpus Christi, ut in hoc sacramento est, per se, sed tantum per accidens, ad motum sc. specierum et earum desitionem* (PETR. DE SOTO, *De euch.*, lect. 6). Mais ce double changement n'affecte point physiquement ou intrinsèquement le corps eucharistique : il n'affecte que les espèces

sacramentelles qui contiennent le corps et qui sont la condition de sa présence en tel ou tel lieu déterminé. *Per species remanentes corpus Christi determinationem quamdam habet ad existendum ibidem* (DION. CARTUS., IV, dist. 10, q. 4).

En soi, dans le sacrement, le corps de Jésus-Christ est ou reste immobile ; par accident seulement, c'est-à-dire par suite du mouvement des espèces (*ad motum hostiæ* — S. THOM.), il peut être transporté. *Speciebus translatis et ipsum corpus transfertur* (S. THOM., IV, q. 1, n. 3). En effet, le mouvement local, qui est une propriété des dimensions de l'hostie, ne peut être communiqué et transporté au corps sacramentel, parce que le mouvement local a pour condition indispensable l'existence locale, l'extension locale des corps en mouvement, et que cette condition indispensable ne se réalise point pour le corps de Jésus-Christ. (Localis distantia *ac* motus localis sequuntur esse in loco. *Sicut igitur res in loco consistit, sic localis distantia motusque localis ei competere possunt* — DION. CARTUS., *Dialog.*, l. 5, a. 4). Le corps eucharistique peut seulement changer de lieu — ce changement est une conséquence du mouvement local — en tant qu'il devient successivement présent en différents lieux, parce qu'on élève l'hostie, qu'on la transporte ici ou là, qu'on l'enferme dans le tabernacle (1). Si donc, par suite, on attribue au corps sacramentel un mouvement *per accidens*, il ne faut pas l'entendre au sens où l'on dit qu'un homme en voiture ou sur un navire est vraiment transporté avec cette voiture ou ce navire, mais, par analogie, dans le sens où l'on dit de l'âme présente dans le corps ou d'un ange revêtu d'un corps, qu'ils peuvent être transportés *per accidens* (2). *Aliter moventur per accidens ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora, et aliter ea quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ et spi-*

---

(1) Corpus Domini non separatur ab eucharistia, donec species illæ integræ manent, et ideo si eucharistia cadat in terram, corpus Domini in terra erit, sed non dicetur cecidisse ; id enim proprie cadit, quod corpus est et corporaliter existit ac movetur. Quare cadente homine corpus cadit, anima non cadit, licet per accidens moveatur, sic etiam corpus Domini, quod indivisibiliter manet in eucharistia, *locum mutat* cadente hostia, *sed non proprie cadit* (BELLARM., l. 3, c. 10).

(2) S. Thomas tenet, Christum moveri quidem per accidens ad motionem sacramenti : tamen *talis motus non est nisi in speciebus, non in corpore Christi.* Non enim movetur corpus Christi sicut homo ad motum navis, quia illic exsistit sub speciebus indivisibiliter, sed movetur per accidens sicut anima ad motum hominis (non enim anima motus in se est receptrix) et sicut angelus ad motum corporis in quo est, et ob id dixit S. Thomas moveri secundum illud esse quod in sacramento habet (TOLET., in 3, q. 76, a. 6).

rituales substantiæ. Ab quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens secundum esse quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco (S. THOM., 3, q. 76, a. 6, ad 1. — Cfr. IV, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 4).

Il faut en dire autant du second mouvement, qui produit la cessation de la présence sacramentelle. Ici, encore, le changement réel qui est la raison pour laquelle Jésus-Christ cesse d'être présent dans l'hostie, est exclusivement du côté des espèces eucharistiques et nullement du côté du corps eucharistique. A ce point de vue, il y a harmonie parfaite entre la cessation et la production de la présence sacramentelle. En effet, de même que si Jésus-Christ devient présent dans l'Eucharistie, c'est simplement parce que les dimensions du pain contiennent réellement son corps par suite de la transsubstantiation ; de même c'est uniquement parce que les dimensions du pain cessent de subsister et perdent ainsi leur relation réelle avec le corps du Sauveur, que la présence sacramentelle cesse elle-même. Le corps de Jésus-Christ ne subit, en lui-même, aucun changement : par la transsubstantiation il n'acquiert aucune réalité, aucune perfection intrinsèques ; lorsque les espèces consacrées cessent d'exister, il ne perd ni réalité ni perfection intrinsèques (1). La présence n'est point une réalité modale intrinsèque : c'est la simple relation extrinsèque d'un corps à un autre corps ou à un lieu qui le contient. *Esse in loco est accidens per comparationem ad extrinsecum continens* (S. THOM., 3, q. 76, a. 5, ad 3). On comprendra mieux ce que nous venons de dire, en examinant la relation de Dieu avec la création : à ce point de vue seulement il y a là une analogie. Dieu est présent dans les créatures, il est leur Seigneur et Maître dès qu'elles existent et aussi longtemps qu'elles existent ; sa présence et son domaine cessent, lorsque les créatures cessent elles-mêmes d'exister : cependant, il n'y a en Dieu aucun changement intrinsèque ; en lui, rien ne cesse ni ne disparaît, parce qu'il ne peut ni acquérir ni perdre aucune perfection. *Corpus Christi remanet in hoc sacramento, quousque species sacramentales manent,* quibus cessantibus desinit esse sub iis, *quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species,* per quem modum *Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis* (S. THOM., 3, q. 76, a. 6, ad 3). Jésus-Christ

---

(1) C'est la doctrine incontestable de S. Thomas ; nombre de théologiens, même thomistes, se sont écartés de cet enseignement. Christus *incipit* esse in sacramento per aliquam in suo corpore *mutationem* : ergo pariter *desinit* esse in sacramento per aliquam in suo corpore mutationem (SALMANT., disp. 6, dub. 7, n. 81).

a, en soi, un être indestructible, incorruptible ; sa présence sacramentelle cesse uniquement par la cessation de l'existence des espèces. *Deus cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corruptibili per hoc quod creatura corruptibilis* desinit esse. *Et* hoc modo *quum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse neque etiam per motum localem sui, sed* solum per hoc quod species hujus sacramenti desinunt esse (S. Thom., 3, q. 76, a. 5). Si donc les espèces eucharistiques n'étaient pas transportées d'un lieu à un autre, si elles ne cessaient de subsister, le corps de Jésus-Christ dans son existence sacramentelle resterait, sous ce rapport, absolument immuable et immobile au lieu où la transsubstantiation l'a rendu présent. *Si quæris : « Quid fit de corpore Christi ? Numquid evolat ? » dicendum quod sicut in panis conversione corpus Christi non descendit localiter nec mutatur aliqua mutatione, sed sola panis conversione incipit esse sub illis speciebus, sic desinit esse ibi ita quod nulla fit in eo mutatio nec localis nec alia. « Qui potest capere, capiat »* (Matth., xix, 12) — *et qui non*, credat *et hoc sibi* sufficiat (S. Bonav., iv, dist. 13, a. 2, q. 1).

10. — Les explications données jusqu'ici permettent de comprendre et de déterminer dans quelles dispositions le corps sacramentel de Jésus-Christ se trouve par rapport à la connaissance que les créatures peuvent en avoir, qu'il s'agisse de la connaissance sensible ou de la connaissance spirituelle, de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel. — Quand on se sert du mot « œil » (*oculus*) pour désigner en général la faculté de connaître (*potentia apprehensiva* — S. Thom.), on parle d'un œil corporel et d'un œil spirituel. Il est bien certain que le corps de Jésus-Christ, dans son mode d'existence sacramentelle, ne peut être connu naturellement ni par l'œil corporel ni par l'œil spirituel d'aucune créature. *Corpus Christi non est in hostia ut circumscriptum, ut occupans locum, ut habens situm, ut perceptibile per aliquem sensum corporeum et humanum, sed omnem latens sensum, ut fides habeat locum et meritum* (S. Bonav., *Brevil.*, vi, 9). Dès lors, le corps sacramentel de Jésus-Christ ne peut être connu que d'une manière surnaturelle. *Corpus Christi esse sub sacramento, non naturaliter a nobis cognoscitur, sed per doctrinam et supernaturalem illustrationem* (Richard a Med., iv, dist. 10, a. 5, q. 1).

Puisque le corps du Sauveur est ici sous des espèces étrangères, puisqu'il est présent à la manière d'une substance, puisque la substance comme telle ne peut être perçue par les sens, mais connue seulement par l'intelligence, il s'ensuit que le corps sa-

cramentel ne peut être perçu par aucun sens corporel externe ou interne, mais seulement par l'entendement suprasensible de l'homme et de l'ange (1). Nombre de théologiens — et ils ont raison — refusent ce pouvoir à l'œil même glorifié des bienheureux (2). *Existentia corporis Christi sub sacramento est sublimata supra modum essendi et corporis et omnis rei corporalis et dimensivæ. Unde quum visus non abstrahat a quantitate, qui est commune sensatum, et percipere habeat corpus secundum modum existendi corporalem, dicendum est, quod* nullo modo visus quantumcumque gloriosus *ad hoc attingit, ut* videat *ibi Christum sicuti est, etiam si præsens sit... In hoc autem nolo præjudicare sensui beatorum, sed opus Dei in hoc sacramento mirificum prædicare* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 2). — La raison propre de cette absolue invisibilité de Jésus-Christ dans le sacrement est donc moins dans le « voile » dont le recouvrent les espèces que dans le mode spirituel d'existence du corps eucharistique (3). *Etsi visus non videat, hoc non est, quia corpus Christi velatur illa specie, sed quia est* ibi per modum alium, *quam sit corpus, ut est sensibile... Quemadmodum corpus Christi passibile sub sacramento datum fuit impassibiliter, quamvis secundum veritatem esset passibile ante passionem, per hunc modum et* visibile *et* sensibile *est* insensibiliter ratione modi essendi ibi (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 2).

Ni l'ange ni l'esprit humain ne peuvent, naturellement et par les seules forces naturelles, reconnaître la présence sacramentelle de Jésus-Christ, parce que cette présence est absolument

---

(1) A nullo oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento, quia est in hoc sacramento per modum substantiæ. Substantia autem in quantum hujusmodi non est visibilis oculo corporali neque subjacet alicui sensui nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est quod quid est (τὸ τί ἐστι). Et ideo proprie loquendo corpus Christi secundum modum quem habet in hoc sacramento, *neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu,* qui est oculus spiritualis (S. Thom., 3, q, 76, a. 7).

(2) Nec præsentia sacramentalis neque Corpus Christi ut affectum illa manet visibile nec intra sphæram visibilitatis. Ita S. Thomas et communiter ejus discipuli, licet aliqui auctores sentiant miraculose posse videri corpus Christi ut existens sub hoc sacramento (Joan. a S. Thoma, disp. 28, a. 1, n. 9), Cfr. en sens contraire Salmant., disp, 6, dub. 6. — Gonet, disp. 5. a. 5.

(3) Oculus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub iis exsistentis non solum per modum tegumenti (sicut impedimur videre id, quod est velatum quocumque corporali velamine), sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium, quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus (S. Thom., 3, q. 76, a. 7, ad 1).

surnaturelle et que par conséquent, comme les autres mystères de la foi, elle ne peut nous être manifestée que par la révélation surnaturelle (Cfr. S. Thom., iv, dist. 10, q. 1, a. 4, sol. 4). Une intelligence finie, une intelligence créée ne peut, ici-bas, reconnaître le corps eucharistique qu'à la lumière surnaturelle de la foi et par analogie ; au ciel, elle peut en avoir la vue intuitive, mais seulement dans la lumière surnaturelle de la gloire. La contemplation sans voile du mystère de l'Eucharistie est, pour les bienheureux, une partie de la récompense céleste qu'il ont méritée sur la terre par la foi (1). *Quod modo hic non videtis et creditis, visuri estis illic, ubi sine fine gaudebitis* (S. Aug., *serm.* 217). — Les anges ne sauraient être exclus de cette contemplation, parce qu'ils sont les ministres du Roi caché dans l'Eucharistie.

Puis donc que l'existence ou la présence sacramentelle de Jésus-Christ est un mystère qui dépasse non seulement « la connaissance sensible des bienheureux habitants du ciel » (*supra sensum comprehensoris*), mais encore « l'intelligence naturelle de l'homme accomplissant ici-bas le pèlerinage de la vie » (*supra intellectum viatoris* — S. Bonav.), elle est véritablement et proprement un mystère de la foi de l'ordre surnaturel (2). Jésus-Christ est présent dans le sacrement *ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus* (Trid., sess. xiii, cap. 1). *Merito modus iste præsentiæ proprius dicitur huic sacramento, quia in toto universo non apparet unus aliquis modus huic similis, propter quod* cum admiratione et veneratione fateamur defectum cognitionis nostræ *circa hoc* (Cajetan., in 3, q. 75, a. 1). — « Comment mon corps glorifié et mon âme sont en toute vérité dans le sacrement, nulle langue ne peut le dire, nul sens ne peut le concevoir : c'est l'œuvre de ma toute-puissance (3). Vous devez

(1) Cum doctoribus solidis atque authenticis dico, quod beati visione beatifica non solum vident divinam essentiam, sed et alia multa in ea, præcipue mysteria gratiæ et media gloriæ ac salvationis humanæ, inter quæ unum potissimum est mysterium istud existentiæ Christi in sacramento ; idcirco beati in Verbo præcipue hoc cognoscunt (Dion. Cartus., iv, dist. 10, q. 4).

(2) Corpus Christi, prout esse habet sub specie panis, magis est ignotum quam essentia substantiæ separatæ ad cujus cognitionem sic se habet nostrum ingenium, quemadmodum noctuæ oculus ad radii solaris intuitum (Dion. Cartus., *Dialog.*, l. 5, a. 3).

(3) Absolutæ omnipotentiæ Dei non est ullatenus derogandum, quæ et incomprehensibiliter plura et majora ac mirabiliora potest efficere, quam nos valeamus concipere (Dion. Cartus., iv, dist. 10, q. 4).

donc simplement le croire, sans le scruter trop anxieusement. Il y a, dans l'ordre naturel, bien des choses que vous ne comprenez point : comment voudriez-vous comprendre ce qui surpasse l'ordre naturel tout entier, ce qui dépasse les cieux et les sens » ? (*Paroles de la Sagesse éternelle* — H. Suso, p. 452). Toutefois, l'étude approfondie de ce mystère inconcevable est toujours digne d'éloge ; au point de vue apologétique, après la démonstration de l'histoire du dogme, elle est assez souvent nécessaire pour défendre notre foi et la maintenir dans sa pureté (1). *Mysterium fidei credi salubriter potest*, investigari *salubriter non potest — sc. ut aliquis comprehendere nitatur, quia præsumptuosum est et periculosum, dum aliquis non vult plus credere, quam ratione videri potest ; sed investigare pro defensione fidei, utile est* (S. Thom., iv, dist. 11, *expos. text.*).

§ 14. — Un seul et même corps de Jésus-Christ présent au ciel et sur la terre.

1. — Une des vérités les plus difficiles à comprendre est incontestablement la présence simultanée d'un seul et même corps de Jésus-Christ en tant de lieux si différents — au ciel et sous toutes les espèces eucharistiques, dans l'univers tout entier (2). *Caput omnium difficillimum, ut unum corpus sit in pluribus locis* (Bellarm., l. 3, c. 3). L'identité numérique, l'unité du corps du Sauveur au ciel et dans le sacrement est un dogme formel : il faut s'en souvenir en étudiant le mystère eucharistique ; cette vérité doit demeurer intacte. Par l'invocation de l'Esprit Saint, par la descente de cet Esprit le pain est, d'une

(1) Ad illud, quod quæritur, quare *disputatur* de hoc sacramento, quum *totum sit fidei*, dicendum, quod non ad generandam fidem, sed ad nutriendam, ne propter ignorantiam aliquis concedat repugnans fidei vel neget consequens ad fidem, et hoc perutilissimum et necessarium est, quia multa ponuntur in hoc sacramento ab incautis, in quibus periculum est in asserendo. Unde disputamus, non ut melius credamus, sed ut *fidem illibatam* servemus, dum, ipsa cognita, errores caveamus et cavendo in veritate persistamus (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 1). — Cfr. Petrus de Soto, *De euchar.*, lect. 6.

(2) Cette présence multiple doit être appelé multi*præsentia* et non point multi*locatio*, parce que c'est au ciel seulement que le corps de Jésus-Christ est *locatum*, c'est-à-dire localement présent à la manière des autres corps. *Locus æquatur locato, quia sc. æquantur secundum extrema* (S. Thom.).

manière surnaturelle, changé au corps de Jésus-Christ, non point en un autre corps, en un nouveau corps, mais en un corps déjà existant dans le ciel (DAMASC., IV, 13). S. Grégoire de Nysse recourt à l'analogie pour expliquer comment il est possible qu'un seul et même corps de Jésus-Christ, sans cesse distribué à des multitudes de fidèles, soit « donné tout entier à chacun et demeure cependant dans toute son intégrité » (*Catech. maj.*, c. 37). — Unus est idem *et tunc et nunc et hic et alibi sacrificatur ab omnibus, totus in cœlo et totus in altari ; simul et sedet ad dexteram Patris et manet sub specie sacramenti... Sic ergo Christus in* diversis locis *est* unus *sicut in diversis partibus totus* (INNOC. III, l. 4, c. 27). *Corpus Christi ut in cœlo et in altari non sunt duo tota nec partes ejusdem, sed idem omnino totum* (BELLARM., l. 3, c. 4).

2. — *Neque... hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis assideat juxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis* sacramentaliter *præsens* sua substantia *nobis adsit* (TRID., sess., XIII, c. 1). En expliquant qu'il n'y a pas contradiction, en maintenant la possibilité de la présence simultanée de Jésus-Christ au ciel et sur la terre, comme la foi nous l'affirme, le Concile atteste formellement que, dans les deux cas, le mode de présence est entièrement différent. Au ciel, le corps de Jésus-Christ est présent de la manière qui convient naturellement aux autres corps — *quantitative* et *circumscriptive* ; sur la terre, dans l'hostie, il existe d'une manière absolument surnaturelle, à la manière d'une substance (*per modum substantiæ*), sans extension, sans divisibilité (1). Comme l'ubication (*ubi*, *ubicatio*) est simplement une relation extrinsèque avec le lieu, ce mode d'existence tout différent peut donc appartenir au seul et même corps de Jésus-Christ, sans la moindre contradiction intrinsèque. Nous attribuons ainsi à un seul et même corps deux modes d'existence,

---

(1) Modus existendi sacramentalis et tamen simul verus et realis non potest melius explicari quam illo adverbio *substantialiter*. Id enim significat, totum Christum in sacramento existere ad *modum substantiæ, non quantitatis*. Idque ea ratione, quia substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi : cetera autem substantiam concomitantur et ideo modum existendi substantiæ habere debent. Porro substantia secundum se neque ordinem habet ad locum neque ad corpora circumstantia. Quare in Christo (ut est in sacramento) est quidem debita magnitudo præter substantiam, sed per eam non occupat locum neque extenditur ad extensionem magnitudinis, sed est per modum substantiæ. Pari ratione est in Christo sua figura, suus color et tamen invisibilis est ut sacramento continetur, quoniam figura et color non habent modum quantitatis, sed substantiæ, ut in sacramento sunt (BELLARM., l. 1, c. 2).

mais non point sous le même rapport (*secundum idem*). Ce double mode de présence ne se rapporte point seulement à des lieux divers — le ciel et l'hostie ; — il a, de part et d'autre, une cause toute différente : au ciel, le contact quantitatif du corps de Jésus-Christ avec le lieu qui le contient ; dans l'hostie, la transsubstantiation et les dimensions du pain. — Quant à cette autre question : Un miracle de la toute-puissance divine peut-il faire qu'un corps soit simultanément présent en divers lieux par sa quantité et par extension — elle ne touche pas le dogme eucharistique et les docteurs catholiques eux-mêmes la résolvent différemment (1). *Ad mysterium eucharistiæ defendendum non requiritur, ut unum corpus possit occupare seu replere plura loca, sed satis est, si possit quocumque modo esse in pluribus locis* (BELLARM., l. 3, c. 3).

3. — Au ciel, le corps de Jésus-Christ occupe, par ses dimensions, un lieu correspondant à sa grandeur naturelle, parce qu'au ciel il possède sa présence locale par extension (*localiter, per modum proprium loci*) : comment donc ce même corps peut-il, sans quitter le ciel, devenir présent sur la terre, en tant de lieux si divers et si éloignés, et y rester sans extension (*illocaliter, non per modum loci, inextensive*) ? Les grands scolastiques du moyen âge répondent unanimement à cette question de la manière suivante.

Tandis que les corps remplissent par leur grandeur et par

---

(1) Pour l'affirmative. Cfr. v. g. PESCH, *Philos. natur.*, n. 472-480. LAHOUSSE, *Cosmol.*, n. 413-429. — Pour la négative, SANSEVERINO, *Ontolog.*, n. 328-331 ; MICHAEL DE MARIA, *Cosmol.*, tr. I. q. 3, a. 5 : SCHNEID, *Naturphilosophie*, p. 160, sqq. — D'après saint Thomas, la bilocation ou la multiplication dimensive d'un corps implique contradiction. Ponere, quod corpus sit localiter in hoc loco et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde hoc a Deo fieri non potest (S. THOM., *Quodl.* 3, a. 2). — On rappelle aussi les difficultés inextricables, les contradictions et impossibilités auxquelles on se heurte en admettant la *multilocatio circumscriptiva* d'un corps. *Idem corpus numero* posse simul esse in *pluribus* locis *localiter*, non videtur possibile, non ex impotentia Dei, sed ex incapacitate effectus et impossibilitate et repugnantia consequentium hoc (DION. CARTUS., IV. dist. 13, q. 2). Sur ces *stupenda corollaria* Cfr. DOM. DE SOTO. IV, dist. 10, q. 1, a. 5. — D'ailleurs, certains théologiens admettent la possibilité de ces conséquences. Homo ita replicatus posset uno loco comburi ac mori, peccare et si velis damnari, et alio frigere et pergere vivere et mereri et salvari, si absolutam Dei potentiam spectemus, quia æquivalet absolute duobus hominibus... Ex hujusmodi aliquibus incommodis bene sequitur, minus quidem convenire extra mysterium venerabilis sacramenti Deum hoc modo ponere aliquem diversis locis, nulla tamen absoluta potest inferri implicantia (CONINCK, in 3, q. 75, a. 1, dub. 3, n. 129).

leur extension un espace déterminé, parce qu'ils sont limités et mesurés (*circumscribuntur*, *mensurantur*, *terminantur*) par les dimensions d'un autre corps environnant, les êtres spirituels sont en relation avec l'espace par l'application de leur vertu ou énergie (*per applicationem virtutis*). La présence des êtres finis dans l'espace a donc, dans le cours ordinaire de la nature, sa raison ou son principe en quelque chose qui leur est intrinsèque, qui est en eux-mêmes. Or la grandeur des corps et la vertu ou l'énergie des substances immatérielles sont limitées : par conséquent, une seule mesure déterminée d'espace, un seul lieu adéquat correspond à tous les êtres créés, et la présence de ces êtres ne peut s'étendre en dehors de cette mesure, de ce lieu (1). De cette manière et pour cette raison, tous les êtres créés ne peuvent être présents que « définitivement », c'est-à-dire en un seul lieu mesuré à leur quantité dimensive ou à la grandeur de leur vertu ou énergie. Un corps ne peut s'étendre avec ses dimensions au-delà des limites fixées ; un esprit ne peut agir par sa vertu en dehors d'une sphère déterminée. *Omne quod habet quantitatem finitam vel virtutem, oportet quod sit* definitive *in loco, in quo est* (S. Thom., iv, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 2). — Cela s'applique au corps de Jésus-Christ, en tant que, dans le ciel, il occupe naturellement avec ses dimensions un espace correspondant. Si donc ce même corps doit en outre être simultanément présent ailleurs, il faut non seulement que cette présence nouvelle soit d'une nature différente, mais encore qu'elle ait sa raison ou son principe en quelque chose qui n'est pas dans le corps même de Jésus-Christ. Et c'est précisément ce qui a lieu ici, puisque la présence sacramentelle du corps du Sauveur a son principe dans la transsubstantiation du pain, qui peut se réaliser à volonté en des lieux divers (2). *Per se loquendo*

---

(1) Locatum æquatur et proportionatur loco et hæc est proprietas commensurationis et secundum hanc conditionem proprie corporalia sunt in loco, quia illa sola sunt commensurabilia, unde circumscribuntur. — Spiritualia autem minus proprie : nam non sunt commensurative respectu partium (relativement aux parties du lieu), sunt tamen *definitive* respectu totius (S. Bonav., I, dist. 37, p. 1, a. 1, q. 2).

(2) Quum corpus Christi sit in diversis altaribus non per proprias dimensiones, sed per extrinsecas, corporis sc. quod in ipsum conversum est, hinc possibile est ipsum sub tot hostiarum speciebus contineri, quot in ipsum panis substantiæ conversæ fuerint, quum dimensiones illæ diversificentur. Sed per proprias dimensiones in uno dumtaxat loco existit ; neque enim locum in cœlo Christus deserit, dum in altari esse incipit. Dicendum igitur non esse possibile, ut sit idem in diversis locis per se (= au moyen de sa quantité propre ou de son énergie), sed per accidens (= en raison de la transsubstantiation) hoc accidit... Corpus

corpus Christi est in uno loco tantum, in quo definitur, *sicut individuum* ; *quia vero multa in ipsum* convertuntur, *quæ sunt in diversis locis, et ipsum per consequens est in diversis locis secundum illum modum, secundum quem multa in ipsum* convertuntur *et hoc sub sacramento* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 3). La présence eucharistique qui s'étend à tant de lieux divers n'est donc possible et réalisable que parce qu'une autre chose — la substance du pain — est changée au corps du Sauveur préexistant dans le ciel. En vertu de cette conversion, la substance du corps de Jésus-Christ devient réellement présente au lieu même où se trouvait d'abord la substance du pain — toutefois, elle n'y est pas *circumscriptive*, comme la substance du pain l'était par ses propres dimensions, mais sacramentellement parce que la substance du corps du Sauveur est contenue, comme sous des espèces étrangères, sous les dimensions du pain qui continuent de subsister, et que, par conséquent, elle ne peut être intrinsèquement affectée par elles ni, dès lors, posséder l'étendue. Comme ces conversions du pain au corps de Jésus-Christ ne sont limitées ni quant au nombre ni quant à l'extension, il s'ensuit que la présence sacramentelle du Sauveur n'est point « définitive », c'est-à-dire limitée elle-même à un lieu unique comme la présence naturelle d'une créature matérielle ou immatérielle (1), mais qu'elle peut s'étendre à tous les

---

Christi *localiter non definitur*, quia per extrinsecam dimensionem coaptatur loco et in quocumque loco est quid transsubstantiabile in ipsum, illic esse potest. Porro ratione conversionis ac dimensionis panis determinationem *quamdam* habet ad locum, in quo panis præexistit. Hoc ergo modo corpus Christi in locis pluribus simul esse potest, quum tamen substantia separata per quantitatem virtutis determinetur ad locum definitive per operationem : virtus enim ipsius finita est et una (Dion. Cartus., *de lum. chr. theor.* l. 2, a. 78).

(1) Præsentia ista corporis Christi duas habet conditiones : unam, in qua convenit cum præsentia rei spiritualis ; alteram, in qua excedit illam. — Convenit in eo quod utraque modo indivisibili facit rem præsentem (sc. totum in toto et totum in qualibet parte), excedit autem in eo, quod ubi seu præsentia rei spiritualis, licet sit indivisibilis, tamen quia oritur a virtute finita et limitata, ita coarctatur et definitur ad certam distantiam et locum, quod ultra illam sphæram non est et ideo vocatur *ubi definitivum.* At vero præsentia corporis Christi oritur ex *virtute infinita* Dei convertentis panem in ipsum, unde ita est in uno loco et sacramento, quod non definitur et limitatur, ut non sit in alio et ideo *non est ubi definitivum*, sicut præsentia angeli, licet sit modo indivisibili, sed vocatur præsentia *sacramentalis*, quia ita est indivisibiliter et totaliter in qualibet hostia et in qualibet parte illius, quod etiam in aliis hostiis et locis esse potest, si ibi consecretur panis (Joann. a S. Thom., disp. 28, a. 4, n. 2).

lieux où le pain est changé au corps de Jésus-Christ. *Corpus Christi quamvis secundum veritatem sit sub speciebus, non tamen compelit ei* ratione sui, *quia neque ratione suæ quantitatis neque ratione suæ virtutis, sed ratione illius, quod in ipsum conversum est ibi præexistens, cujus dimensiones adhuc manent, quibus ad locum illum determinabatur, et ideo* non definitur loco illo *sed* simili modo *potest esse* alibi, ubicumque fuerint panis dimensiones conversi in ipsum (S. Thom., iv, dist. 10, q. 1, a. 3, sol. 2). — *Corpus Christi vere et realiter est in pluribus locis, manens nihilominus in cœlo localiter vel dimensive. Quum enim in loco conversi est illud, in quod fit conversio, et in pluribus altaribus diversi panes convertantur in corpus Christi, sequitur ipsum esse in diversis locis, in quibus fuerunt panes conversi, non quidem localiter, sed ut in sacramento; manet tamen nihilominus in cœlo secundum suam naturalem existentiam et localiter* (Gabriel Biel, *In festo corp. Chr.*, serm. 2.

4. — Cette présence simultanée en tant de lieux si divers est une perfection surnaturelle qui appartient exclusivement au corps de Jésus-Christ uni hypostatiquement à la divinité. *Corpus Christi sub sacramento habet modum existendi* elevatum *ultra modum existendi spiritus creati, pro eo quod est in qualibet parte totum et pro eo quod* in pluribus locis simul: *sed nunquam oculus gloriosus videt spiritum : ergo nec corpus Christi prout ibi existit* (S. Bonav., iv, dist. 18, p. 2, a. 2, q. 2). Tous les autres êtres créés — corps ou esprits — ne sont présents qu'en un seul lieu, proportionné à leur grandeur ou à leur énergie limitée; Dieu est nécessairement présent partout (*ubique*) en raison de son infinie perfection. Le corps ou la sainte Humanité de Jésus-Christ occupe donc, à ce point de vue, une sorte de milieu entre toutes les créatures et le Créateur (1). *Quia corpus Christi est individuum, est in cœlo tantum ut in proprio et definito loco. Quia vero in ipsum plura convertuntur, non habet terminum substantiæ limitatum ad unum locum, sed extendit se ad locum conversionis. Et quia loca conversionis non pos-*

---

(1) Mirabile est, quod *idem* corpus simul in *pluribus locis*, i. e. sub omnibus hostiis consecratis est. Deo enim convenit esse ubique simpliciter et proprie, creaturæ vero in loco uno tantum esse, corpus vero Christi *medio modo* se habet; quum enim sit creatura, non debet coæquari Creatori in hoc quod sit ubique, quum vero sit unitum divinitati, debet in hoc alia corpora excellere, ut simul et semel possit in pluribus locis esse, sub isto videlicet sacramento (Ludolph. de Sax. *Vita J.-Chr.*, p. 2, c. 56, n. 7).

sunt esse omnia nec unum *solum*, *sed* plura, *quantum ad hoc nec* immense *est sicut Deus nec omnino* definitive, *sicut aliquod individuum*, *sed* medio modo, *sicut Deus secundum modum essendi per gratiam non est in omnibus*, *sed in pluribus* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1. q. 3).

5. — Ce privilège appartient au corps de Jésus-Christ en raison de l'incomparable dignité à laquelle l'a élevé l'union hypostatique avec la divinité (1). *Istud non irrationabiliter contingit. Quum enim corpus Christi divinitati, quæ transcendenter ubique est, sit unitum, rationale est, ut ex unione hac ipsa efficaciam quamdam suscipiat, qua in locis plurimis simul contineri possit* (Dion. Cartus., *de lum. chr. theor.*, l. 2, a. 78). — Il est une autre raison pour laquelle Dieu permet cette multiple présence du corps du Sauveur: c'est que la chair sacrée de Jésus-Christ, qui est le pain du ciel, doit être partout la nourriture spirituelle des enfants de Dieu, comme elle doit être partout le lien visible de l'union que tous les membres de l'Église ont entre eux et avec le Sauveur, leur chef invisible. *Corpus Christi in pluribus locis est*, *quia multa convertuntur in ipsum. Et si quæras quare magis congruit aliqua in ipsum converti quam in aliud corpus*, *ratio hujus est*, *quia est* cibus, *in quo* uniuntur *et* reficiuntur *omnia membra Christi* (S. Bonav., ii, dist. 2, p. 2, a. 2, q. 3). — *Corpus Christi cibus spiritualis est et communis, ideo natum est cibare plures et ideo plura convertuntur in ipsum*; aptitudinem *autem cibandi spiritualiter habet ex unione cum divinitate*, actum *vero ex existentia sub sacramento et ideo institutum est*, *ut plura in illud corpus convertantur et hoc sub sacramento* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 3).

6. — C'est donc un seul et même corps de Jésus-Christ (*unum numero corpus Christi*) qui est présent au ciel et dans toutes les hosties: seul, le mode de cette présence, c'est-à-dire le rapport avec l'espace, avec les dimensions du milieu ambiant, est entièrement différent dans les deux cas. Le rapport du sacrement avec le lieu reste, pour le corps du Sauveur, une relation purement extrinsèque, parce qu'elle ne suppose en lui aucun changement intrinsèque (2). Sans doute, le corps céleste de Jésus-Christ

---

(1) Eo ipso quod corpus illud a Verbo æterno assumptum est, constat ei multa competere, quæ nulli alteri cuiquam corpori convenire: immo decet Omnipotentem per corpus illud et in ipso et circa ipsum mirabiliora agere quam in tota reliqua substantia corporali (Dion. Cartus., *de sacr. alt.* a. 33).

(2) Quod est in uno loco et potest *sine sui mutatione* esse in alio, non est ibi definitive; sed corpus Christi est hujusmodi, quia est in cœlo et

devient présent dans le sacrement par un changement réel; mais ce changement affecte simplement le pain, en tant qu'en vertu de la transsubstantiation les dimensions du pain contiennent véritablement non plus la substance du pain, mais la substance du corps de Jésus-Christ. *Corpus Christi reperitur in pluribus locis, quia plures sunt* species continentes (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 3). Il ne faut oublier ni cette identité du corps de Jésus-Christ ni ce mode différent d'existence si l'on veut, sans tomber dans l'erreur, résoudre cette question : Quels prédicats peut-on employer en parlant du Sauveur selon qu'il est présent au ciel ou dans le sacrement? *Corpus Christi* idem *in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed* non eodem modo: *nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento. Et ideo quidquid pertinet ad Christum secundum quod* in se *est, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse et cætera hujusmodi: quæcumque vero conveniunt ei* per comparationem ad corpora extrinseca, *possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari et cætera hujusmodi* (S. THOM., 3, q. 81, a. 4. — Cfr. ESPARZA, l. 10, a. 56).

L'imagination, qui accompagne toujours nos raisonnements, est ici une cause spéciale de difficultés, quand il s'agit de comprendre l'identité d'un corps malgré sa présence multiple en des lieux si divers. Nous ne pouvons nous représenter d'une manière sensible la présence eucharistique (1). *Corrigenda est ergo imaginatio per fidem et rationem* (BILLUART, dissert. 1, a. 4, § 3). A propos d'une hypothèse d'après laquelle le corps du Sauveur, mort sur la croix, aurait pu être animé par l'âme dans le sacrement, si on eût conservé le sacrement, le Docteur séraphique fait cette remarque : *Est ibi* imaginatio mala, *quia imaginatur, corpus Christi* unicum *esse ut* diversa *corpora, et quod unum sit et perfectum et vivum, et aliud non. Hoc autem non debet intelligi, quia* unum *tantum est corpus* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 2, a. 2, q. 2. — Cfr. S. BONAV., I, dist. 37, p. 1, dub. 4).

---

potest sine mutatione sua esse in alio loco, ut in altari : ergo non est sub speciebus definitive (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 3).

(1) Unitas essentialis rei non pendet ab unitate loci, quum prius sit rem esse unam quam esse in uno loco, sed pendet ab internis suis principiis. Itaque *imaginatio* quidem non potest concipere *unum corpus* in *diversis locis*, sed ratio tamen judicare potest, si sana sit, falli imaginationem,

§ 15. — Les espèces eucharistiques.

1. — Tandis que, par la consécration, la substance tout entière des éléments eucharistiques est changée et que, dès lors, après la consécration, cette substance n'existe plus, les espèces continuent de subsister — les espèces seules du pain et du vin, (*manent dumtaxat species panis et vini* — TRID., sess. 13, can. 2) pour constituer le sacrement visible de l'autel par leur union nouvelle et toute spéciale avec le corps et le sang de Jésus-Christ invisiblement présents (1). Ces espèces, qui appartiennent au sacrement, ne sont pas autre chose que les accidents du pain et du vin transsubstantiés. *Species sacramentales omnes sunt accidentia* (S. THOM., 3, q. 77, a. 3). On ne saurait bien comprendre ce que la théologie nous enseigne relativement aux espèces eucharistiques, considérées soit en elles-mêmes, soit dans leur rapport avec le corps et le sang de Jésus-Christ, sans se former d'abord une notion exacte de la substance et de l'accident. Rappelons donc brièvement la doctrine philosophique.

2. — Tout être réel est ou substance ou accident, selon qu'il existe naturellement en lui-même ou en un autre être. *Substantia est res, cujus naturæ debetur esse* non in alio ; *accidens vero est res, cujus naturæ debetur* esse in alio (S. THOM., *Quodl.* 9, a. 5, ad 2). Il n'y a pas de milieu : substance et accident sont des termes contradictoires.

La substance est donc un être qui, de sa nature, existe en lui-même (*esse in se*) ou par lui-même (*esse per se*), un être qui subsiste (*subsistere*) : par exemple, un arbre, une pierre. Du reste, en disant que la substance existe par elle-même (*esse* per *se*), on ne veut nullement dire qu'elle soit indépendante d'une cause efficiente (*esse* ab *alio*) : toute substance créée dépend, dans son être, d'une cause efficiente ; mais elle existe par elle-même en ce sens qu'elle peut subsister sans être supportée par un sujet. On appelle principalement substance l'essence ou la nature d'une chose qui subsiste ainsi par elle-même, en tant que cette

---

sicut fallitur, dum Deum vel animam non potest cogitare in diversis locis vel duo corpora in uno loco (BELLARM., l. 3, c. 4).

(1) Manent post consecrationem omnia accidentia panis et vini cum tota priori vi activa et passiva solaque illis deest unio ad substantiam panis et vini, et sola vicissim supervenit de novo unio ad corpus et sanguinem Christi (ESPARZA, l. 10, q. 57, a. 7).

essence ou cette nature est le fondement, l'appui, le support des propriétés multiples et variables de cette chose (*substat*) (1). *Substantia, quæ est subjectum* (support, porteur de modifications de l'être qui ne subsistent point par elles-mêmes), *duo habet propria. Quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustenletur, sed sustentatur a seipso et ideo dicitur* subsistere, *quasi* per se *et* non in alio *existens.* — *Aliud vero est, quod est* fundamentum accidentibus sustentans ipsa *et pro tanto dicitur* substare (ὑποκεῖσθαι, sujet, support. — S. Thom., *de potent.*, q. 9, a. 1).

L'accident, au contraire, est une réalité qui, naturellement, ne peut exister qu'en un autre être (*in alio*) et par un autre être (*per aliud*), parce que, pour exister, l'accident a nécessairement besoin d'un support ou sujet. Par conséquent, tous les accidents exigent une substance comme sujet auquel ils adhèrent et qui les soutient et les maintient dans leur existence. Les modes accidentels de l'être sont extrinsèques à l'essence d'une chose ; mais cette essence étant leur fondement, ces modes ont avec elle des rapports multiples de dépendance, puisqu'ils ne peuvent exister que dans une substance et par une substance. *Subjectum præbet accidenti sustentamentum ; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum* (S. Thom., *de virt. in comm.*, q. 1, a. 3).

Que les accidents appelés « absolus » soient réellement distincts de la substance, on peut le démontrer philosophiquement et théologiquement ; mais, seule, la révélation divine nous enseigne et, par conséquent, la foi seule nous assure que certains accidents réels peuvent continuer de subsister miraculeusement, même séparés de leur substance connaturelle et sans aucun support ou sujet substantiel. Ce mode surnaturel par lequel l'accident existe à la manière d'une substance (*per modum substantiæ*) supprime simplement le mode naturel d'existence qui appartient à l'accident (2), mais il ne fait point de cet accident une substance et il n'en détruit nullement la définition.

---

(1) Individua substantia non eadem ratione dicitur subsistere et substare : sed subsistere, in quantum non est in alio : substare vero, in quantum alia insunt ei (S. Thom., *de potent.*, q. 9, a. 1, ad 4).

(2) Accidentis *esse* est *inesse*, non quatenus ad essentiam accidentis requiritur, ut *actu* inhæreat subjecto, sed quatenus accidens necessario ordinem habet ad hoc, ut alteri insit et recipiatur in subjecto sibi accommodato. Hinc accidentia absoluta non sunt hujusmodi, ut subsistant per se quemadmodum substantia, sed sustinentur a Deo sine subjecto et *actu* quidem non sunt in substantia, *potestate* vero et *exigentia* in substantia sunt, quia

3. — D'après l'enseignement de notre foi, il faut, dans les éléments matériels de l'Eucharistie, distinguer deux choses : la substance du pain et du vin qui est changée tout entière au corps de Jésus-Christ et qui, dès lors, cesse d'exister ; — et les espèces ou accidents du pain et du vin, qui ne disparaissent point, mais qui continuent d'exister (1). Il s'ensuit que les formes accidentelles des éléments transformés - formes qui continuent de subsister (*formæ accidentales remanentes* — S. THOM.) — doivent, aussi bien que leur substance, être quelque chose d'objectif et de physiquement réel. Depuis le commencement du moyen âge on s'est servi, pour désigner cette réalité accidentelle, du mot *species* (εἶδος) qui n'a pas ici le sens d'ombre, de vaine apparence, mais qui signifie ce que les yeux voient, et, en général, ce que l'on peut percevoir par les sens, ce par quoi une substance matérielle, invisible en elle-même, devient perceptible par les sens, c'est à dire la forme extérieure réelle ou l'apparence réelle d'une chose (*visibilis rerum forma*). Les espèces (*species*) sont les accidents perceptibles par les sens (*accidentia sensibilia*), c'est-à-dire les propriétés par lesquelles la substance du pain et du vin se manifeste et qui, après la transsubstantiation, contiennent le corps et le sang de Jésus-Christ. De ce nombre sont, par exemple, la grandeur, l'étendue, la forme, la couleur, la pesanteur, l'odeur, le goût, la résistance. La substance du pain et du vin n'est plus : il reste seulement le voile des accidents qui annoncent que le corps et le sang du Sauveur sont présents *Quia Christus sub illis speciebus esse debebat non secundum* mutationem *factam* in ipso, *sed potius* in iis, *ideo ad prolationem duplicis verbi, in quo insinuatur existentia Christi sub speciebus illis, fit conversio substantiæ utriusque in corpus et sanguinem*, remanentibus solis accidentibus *tanquam* signis *ipsius corporis* contentivis *et etiam* expressivis (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 9).

4. — Certains théologiens qui, s'inspirant de la philosophie cartésienne, niaient toute distinction réelle entre la substance corporelle et ses accidents, ont admis qu'après la transsubstan-

---

etiam dum actu existunt sine substantia, *postulant* esse in substantia (SIGNORIELLO, *Lex. perip.* A., n. 10).

(1) Quidquid mutatur in aliud, in aliquo desinit esse quod fuerat, sive substantialiter sive accidentaliter. Sed in pane et vino, quum in corpus (et sanguinem) Christi mutantur, accidentia esse non desinunt, sed omnia remanent : ergo panis et vini substantia esse desinit (ALGER., l. 1, c. 7, n. 80).

tiation du pain et du vin il n'y a plus rien de réel (1). Pour eux, les espèces eucharistiques sont des images ou espèces subjectives (*species intentionales*) que Dieu, par son action immédiate ou médiate, offre à nos sens, absolument telles que nous les percevons avant la transsubstantiation du pain et du vin ; mais en réalité, aucun objet ne répond à ces perceptions. Cette opinion est erronée ; elle est inadmissible. On ne peut révoquer en doute la vérité objective et la réalité physique des accidents eucharistiques : on ne les démontre pas seulement par la philosophie, elles reposent, en outre, sur des arguments théologiques inébranlables (2).

a) Pour affirmer qu'après la conversion du pain et du vin il reste encore une réalité objective, on invoque à bon droit le témoignage des sens externes, témoignage qui, évidemment, est ici infaillible (3). *Negari non potest, accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret* (S. Thom., *c. gent.* v, 65). Ici, l'objet de notre perception sensible n'est point une vaine apparence, mais bien une réalité, quelque chose de physique, qui, d'abord, adhérait à la substance du pain et du vin et qui, maintenant, continue de subsister sans cette substance. Les sens ne nous trompent point ; ils ne nous font pas illusion.

b) Les espèces eucharistiques doivent être une réalité objective, parce que le sacrement de l'autel ne peut exister sans un signe perceptible aux sens. En effet, l'Eucharistie est un véri-

---

(1) Voir la question exposée en détail dans Euseb. Amort, *De euchar.* disp. 4. — Si huic conversioni aliquis velit repugnare per id quod sensui apparet — nam nihil secundum sensum immutatur — consideret, sic nobis divina proponi, ut ad nos sub tegumento visibilium rerum deveniant. Ut ergo Christi corpus et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur et non quasi cibus et potus communis, sub specie panis et vini sumitur. Non tamen hoc fieri dicimus quasi *species illæ*, quæ sensibus apparent in sacramento, sint *solum in phantasia videntium*, sicut solet esse in præstigiis artis magicæ, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet ; sed Deus, qui est substantiæ et accidentis creator, potest accidentia sensibilia conservare in esse subjectis tamen in aliud mutatis. Potest enim effectus causarum secundarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse conservare (S. Thom., *Opusc. II. c. Græc.* c. 8).

(2) In eucharistia remanent omnia accidentia sensibilia panis et vini. Hæc conclusio est *de fide* et illam docent *unanimiter* scholastici cum Magistro in iv. dist. 12 et theologi cum S. Thoma in 3, q. 75, a. 5 (Salmant., disp. 8, dub. 1, n. 1).

(3) Manere aliqua accidentia panis et vini consecratione peracta, non solum fide certum est (Trid., sess. 13, can. 2), sed etiam sensibus est manifestum (Suarez, disp. 56, sect. 1, n. 1).

table sacrement, un sacrement permanent. Pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'un signe sensible, permanent lui-même, soit présent en même temps que le corps et le sang invisibles de Jésus-Christ. *Si ex* phantasia *et* veritate (le corps de Jésus-Christ) *sacramentum Christi confici creditur, jam confectio non erit, quum ex aliqua re et nulla confectio constare non possit. Conficitur ergo sacramentum ex vero corpore Christi et sanguine et ex* veris speciebus *panis et vini* (ALGER., l. 1, c. 7). — Ce qui est conservé dans le tabernacle et exposé dans l'ostensoir, ce qui est rompu et divisé dans le sacrifice eucharistique et donné aux fidèles en aliment ne peut être une chose purement subjective : ce doit être une réalité « palpable ». *In fractione eucharistiæ divisio est vera et in speciebus, quia manet vera quantitas et vera soliditas* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 3, q. 2).

c) La réalité physique des espèces sacramentelles a toujours été attestée, comme elle est toujours défendue par la tradition constante et universelle de l'Église. Les Pères et les conciles, les scolastiques antérieurs au concile de Trente comme les théologiens postérieurs à ce même concile (sauf depuis la fin du XVIIe siècle, quelques théologiens de l'école cartésienne) sont unanimes sur ce point de doctrine.

5. — Pour constituer le sacrement de l'autel, il faut non point tels ou tels accidents réels du pain et du vin, mais ces mêmes accidents qui, avant la consécration, étaient inhérents à la substance du pain et du vin. *Est res certa in doctrina fidei, hæc accidentia, quæ in hoc sacramento videntur, esse* eadem numero, *quæ in pane et vino* præfuerunt (SUAREZ., disp. 56, sect. 1, n. 1). — C'est de cette identité numérique des espèces eucharistiques qu'il s'agit lorsqu'on dit que les accidents du pain et du vin transsubstantiés demeurent, subsistent (*manent, remanent*). — Elle est aussi une conséquence de la vérité des paroles de la consécration : « Ceci est mon corps » = la substance cachée sous ces espèces présentes et sensibles est mon corps. *Dum dicitur : « Hoc est corpus meum », sensus est, sub* his speciebus, quas sentimus, *esse corpus Christi* (LUGO, disp. 10, sect. 1, n. 14). Pour que les paroles de la consécration soient vraies, il faut que, même après la transsubstantiation, il demeure quelque chose de l'objet sensible désigné aux regards et à l'attention par le pronom démonstratif « *hoc* » (*ceci*). Or, la substance est changée en une autre substance ; ce sont donc les accidents qui demeurent. *Necesse est aliquid* remanere, *ut* verum *sit quod dicitur : « Hoc est corpus meum », quæ quidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et quia substantia panis non manet nec aliqua prior materia, necesse*

est dicere, quod maneat id quod est præter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent *igitur accidentia panis etiam post conversionem* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 63). — Enfin et surtout l'identité des espèces objectivement réelles est une condition essentielle de la réalisation et de la durée de la présence sacramentelle. Le corps de Jésus-Christ ne devient et ne reste présent que sous ces mêmes espèces qui, au moment de la consécration, étaient présentes et adhéraient au pain consacré. Seules ces espèces peuvent, en vertu des paroles de la consécration, contenir la substance du corps de Jésus-Christ. *Manifestum est, quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiu illæ species manent* eædem numero ; *consecratur enim* hic *panis et* hoc *vinum* (S. Thom., 3, q. 77, a. 8) (1).

6. — Si l'on demande comment il faut entendre et expliquer plus en détail que les accidents objectivement réels et numériquement identiques du pain et du vin continuent de subsister, « la doctrine constante de l'Église » nous affirme que toute la somme de ces accidents existe « sans sujet » (*sine aliqua re subjecta* — Cat. Rom., q. 38), c'est-à-dire sans adhérer à aucune substance qui leur serve de support. *Primum miraculum est, quod species illæ per se nulli subjecto innixæ consistant* (Lessius, *de perf. div.*, l. 12, c. 16, n. 111). « La foi catholique reconnaît et confesse sans hésitation que les accidents visibles à nos yeux ou perceptibles à nos autres sens existent et subsistent ici, d'une manière miraculeuse et inexplicable, sans aucun support substantiel » (*sine ulla re subjecta* — Cat. Rom., q. 23). Cette permanence des espèces sacramentelles dépasse l'ordre naturel tout entier : c'est un continuel miracle de la toute-puissance divine. Les accidents « absolus » possèdent une essence propre et un être réel dans lequel ils peuvent subsister en dehors même de leur sujet naturel, c'est-à-dire d'une manière surnaturelle, parce que Dieu, cause première, peut suppléer et supplée de fait l'influence d'une substance nécessaire pour soutenir ces accidents, substance qui

---

(1) Concilium Tridentinum dicit, corpus Domini sub illis speciebus sensibilibus *contineri*, quibus verbis explicatur adhuc clarius modus exsistendi Christi in eucharistia. Christus enim non est in eucharistia ut in loco vel ut in vase aut quasi sub aliquo velo, sed est ad eum modum, quo erat substantia panis sub suis accidentibus, eo excepto, quod accidentia illa inhærebant panis substantiæ, Christi substantiæ autem non inhærent. Unde ex natura rei peracta consecratione tam diu perseverat corpus Domini in eucharistia, quamdiu naturaliter mansisset substantia panis sub illis *iisdem* accidentibus, atque hoc est Christi corpus *sub speciebus* panis *contineri* (Bellarm., l. 1, c. 2).

n'existe plus ici (1). *Per miraculum potest fieri, quod accidentia sint sine subjecto sive substantia. Quum enim differant* per essentiam, *potest Deus sine omni inconvenientia per virtutem suam illa separare* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 1).

Il est impossible, du reste, de trouver une substance qui soit le sujet de ces accidents (2). Leur substance propre et naturelle n'est plus ; et il est évident que les accidents du pain et du vin ne peuvent être inhérents au corps et au sang de Jésus-Christ — surtout dans leur état glorieux. Les accidents affectent et modifient intrinsèquement la substance à laquelle ils adhèrent en lui communiquant certaines propriétés ou déterminations (*determinant propriam substantiam*) (3). Or, il va de soi que les qualités et les modifications des accidents du pain et du vin ne peuvent atteindre le corps et le sang de Jésus-Christ. Comment le corps du Sauveur pourrait-il prendre l'apparence, la forme, le poids du pain? comment pourrait-il être rompu ou divisé au sens propre du mot ? *Manifestum est, quod hujusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia* humani *corporis* nullo modo *potest his accidentibus affici, neque etiam est possibile, quod corpus Christi* gloriosum *et* impassibile *existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates* (S. THOM., 3, q. 77, a. 1). — La Scolastique du moyen âge rejetait déjà comme une absurdité l'idée bizarre de faire de l'air ambiant le soutien ou sujet des accidents eucharistiques (4). *In eucharistia accidentia sunt sine subjecto, non in aere circumfuso* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 3).

---

(1) Mediantibus substantiæ principiis accidentia producuntur; unde secundum naturæ ordinem accidentia a principiis substantiæ dependent, ut sine subjecto esse non possint; tamen per hoc non excluditur, quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota, et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subjecto, virtute sc. divina ea tenente in esse (S. THOM., *Quodl.* 9, a. 5).

(2) Accidentia in sacramento manent sine subjecto. Non enim afficiunt neque denominant corpus Christi nec sanguinem ejus, neque substantiam panis et vini, quæ transsubstantiantur nec manent. Et sicut cetera in hoc sacramento supermirabilia sunt et incomprehensibilia prorsus, ita et istud (B. ALBERT., IV, dist. 12, a. 16).

(3) Omne accidens denominat proprium subjectum (S. THOM., 1. q. 77, a. 5). — Essentiæ sive substantiæ capiunt accidentia, quibus in iis fiat vel magna vel quantacumque mutatio (S. AUG., *de Trin.*, l. 5, c. 2, n. 3).

(4) Omne accidens, quod est in subjecto aliquo, denominat illud vel simpliciter vel secundum quid; sed hoc non faciunt illæ species, quia nec denominant panem nec corpus Christi nec aerem : ergo ibi sunt sine subjecto (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 3)

Bien que les espèces sacramentelles existent ici à la manière d'une substance, c'est-à-dire en elles-mêmes et sans sujet, elles ne sont cependant point une substance : elles restent de véritables accidents qui, naturellement, exigent une substance comme support et qui ne peuvent subsister, en dehors de cette substance, que d'une manière surnaturelle et miraculeuse. L'inhérence actuelle d'une substance n'est pas de l'essence de l'accident : c'est simplement son mode naturel d'exister. (Cfr. S. Thom., 3, q. 77, a. 1, ad 2. — S. Bonav., iv, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4).

Ce que les sens perçoivent, ce qu'ils représentent est une réalité objective, et lorsque les yeux voient l'hostie, lorsque les mains la touchent, il n'y a là aucune illusion. L'acte qui juge que telle ou telle substance est cachée sous telles ou telles propriétés physiques et concrètes, est un acte de l'intelligence. C'est à l'intellect à connaître, par l'expérience sensible, la nature du sujet substantiel qui sert de support aux propriétés physiques. Or, ici, la raison est préservée de toute erreur possible par la parole de Dieu et par la lumière de la foi. La révélation nous affirme que, par la transsubstantiation, le corps et le sang de Jésus-Christ ont pris la place de la substance connaturelle de ces accidents. Ainsi « l'intelligence captivée » par la foi (*intellectus captivatus* — S. Thom.) est à l'abri de toute conclusion erronée et de tout jugement faux. *In hoc sacramento* nulla *est* deceptio : *sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quæ sensibus dijudicantur. Intellectus autem cujus est proprium objectum substantia, per* fidem *a deceptione præservatur* (S. Thom., 3, q. 75, a. 5, ad 2). — Si l'incrédule tombe dans l'erreur, la faute en est à lui-même, ici comme pour d'autres vérités de la foi. *Non est inconveniens, quod intellectus absque fide erret in hoc sacramento sicut et in aliis, quæ sunt fidei* (S. Thom., iv, dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2). — Ce n'est donc que très improprement que l'on peut dire ici que les sens nous trompent ou que nous ne devons point nous fier à nos sens, en tant que leur témoignage, véridique en lui-même, est pour l'intelligence l'occasion d'un jugement erroné relativement à la substance cachée sous les espèces sacramentelles, si l'on rejette ou qu'on ignore l'enseignement de la révélation. *In hoc sacramento nullus sensus decipitur nec aliquid, quia est sacramentum veritatis. Sed quod dicuntur sensus decipi, hoc dicitur, quia sunt via, ut opinio in nobis fallatur, quæ judicaret, ibi esse subjecta specierum, nisi intellectus* fidelis *purgaret errorem* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, q. 2). — Ce que nous croyons n'est nullement en contradiction avec l'expérience des sens : l'objet de notre

foi est en dehors de toute connaissance sensible. Les sens ne peuvent que nous attester la présence véritable des espèces du pain et du vin : la foi va plus loin ; elle nous révèle que ces espèces ne sont pas inhérentes à un sujet substantiel, qu'elles subsistent miraculeusement en elles-mêmes, qu'elles renferment le corps et le sang de Jésus-Christ. *Fides non est* contra *sensum, sed est de eo, quod sensus* non attingit (S. Thom., 3, q. 75, a. 5, ad 3).

7. — On peut considérer les accidents eucharistiques, soit comme un tout (*collective*), soit isolément et chacun en lui-même (*divisive*). Or la foi nous enseigne que la somme ou ensemble de ces accidents existe sans sujet substantiel. Mais si on les compare entre eux, les anciens scolastiques affirment presque tous que la quantité physique existe seule sans support par la puissance de Dieu, et qu'elle est elle-même comme le sujet des autres accidents (1). *Sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistit et ipsa aliis accidentibus præbet sustentamentum* (S. Thom., *c. gent.*, IV, 65). La quantité, en effet, tient en quelque sorte le milieu entre la substance corporelle et les qualités physiques. Elle est la qualité fondamentale de tout être matériel ; elle devient ainsi le sujet prochain (*subjectum proximum*) de tous les autres accidents d'un corps. Ces accidents, quels qu'ils soient, sont inhérents immédiatement à la quantité et, par le moyen de la quantité, à la substance corporelle qui est leur sujet éloigné. *Omnia alia accidentia* mediante quantitate *in substantia fundantur et quantitas est prior iis naturaliter* (S. Thom., IV. dist. 12, q. 1, a. 1, sol. 3). La transsubstantiation ne change rien à cette relation naturelle des accidents : elle continue dans le sacrement (2). La quantité, qui subsiste miraculeusement sans sujet substantiel, remplace sous ce rapport, à l'égard des autres accidents, la substance du pain et du vin qui n'existe plus : elle devient le sujet accidentel ou le fondement des autres qualités ou forces. *Necesse est dicere, accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente, quia ad sensum apparet aliquid* quan-

(1) Quantitas in eucharistia est subjectum in quo recipiuntur alia accidentia ibi existentia, v. g. color, sapor, odor et figura panis et vini consecratorum. Sic docent *communiter* scholastici cum Magistro et theologi cum S. Thoma (Salmant., disp. 8, dub. 3, n. 23).

(2) Existimo non recedendum a sententia S. Thomæ et communi, sed concedendum accidentia illa manere in quantitate ut in subjecto immediato, in quo prius etiam recipiebantur. Id enim videtur magis colligi ex hoc mysterio quam quod omnia panis accidentia maneant absque ulla unione aut connexione inter se (Lugo, disp. 10, sect. 1, n. 7).

tum *esse ibi* coloratum *et aliis accidentibus affectum nec in talibus sensus decipitur* (S. THOM., 3, q. 77, a. 2).

8. — De même que les accidents eucharistiques subsistent dans leur être propre, ils conservent aussi leur efficacité propre, leur aptitude à être modifiés. Ici, encore, la puissance de Dieu supplée l'influence de la substance qui a disparu, afin que le « mystère de la foi » demeure caché et soustrait à toute connaissance des sens externes et, en général, à toute connaissance naturelle (1). *Illæ species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiæ* (S. THOM., 3, q. 77, a. 5, ad. 2). Les espèces sacramentelles se comportent absolument comme se comporteraient le pain et le vin. Elles sont actives et passives; elles peuvent être brisées, détruites, changées en une autre chose (2). L'on voit également comment et jusqu'à quel point les accidents eucharistiques peuvent nourrir physiquement. *Ex hoc cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti* (S. THOM., 3, q. 77, a. 6). La nutrition commence lorsque la présence sacramentelle de Jésus-Christ cesse. En effet, dès là que les espèces sont essentiellement altérées ou dissoutes par la digestion, l'ordre naturel des choses, suspendu par la toute-puissance divine, reprend son cours et une substance (ou matière correspondante aux espèces altérées) vient servir à l'alimentation. L'Eucharistie, en soi, n'est donc pas un aliment corporel, mais une nourriture spirituelle (*cibus spiritualis*) : ni le corps du Sauveur ni les espèces sacramentelles en tant qu'espèces sacramentelles ne nourrissent physiquement. *Eucharistia est cibus spiritualis, quamdiu salvatur ratio sacramenti; non enim cibat carnaliter in quantum sacramentum, sed ad cibationem spiritualem est ordinatum, et quum incipit cibare corporaliter, desinit esse sacramentum. — Quum sit ibi, quamdiu est sacra-*

---

(1) Quia speciebus sacramentalibus datum est divina virtute, ut remaneant in suo *esse*, quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est, quod etiam remaneant in suo *agere* et ideo omnem actionem, quam poterant agere substantia panis et vini existente, possunt etiam agere substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi (S. THOM., 3, q. 77, a. 3). — Sicut miraculum est, quod accidentia sunt sine subjecto, ita miraculum est, ut operentur per se (S. BONAV., IV, dist. 12. p. 2, a. 1, q. 3). — Accidentia panis et vini transsubstantiatis substantiis permanent et naturales actiones passionesque retinent (DION. CARTUS., *Expos. missæ*, a. 25).

(2) Sicut virtute consecrationis miraculose confertur speciebus panis et vini, ut *subsistant* sine subjecto ad modum substantiæ, ita etiam iis miraculose confertur ex consequenti, quod *agant* et *patiantur*, quidquid agere aut pati posset substantia panis aut vini, si adesset (S. THOM., *in I Cor.* c. 11, lect. 4).

mentum, corpus Christi verum et hoc non alit corporaliter et accidentia similiter non alunt, ideo sacramentum recte dicitur spiritualis cibus, quamvis recedente ratione et officio sacramenti cibus corporalis incipiat esse, sicut fuerat ante (S. Bonav., IV, dist. 11, p. 1, a. 2, q. 1). — La sainte communion ne rompt donc point le jeûne naturel (ni le jeûne eucharistique). *Non solvit jejunium : tum quia sacramentum, dum sumitur, non est cibus corporalis, tum etiam ratione corporis Christi interius contenti qui tantum est cibus mentis. Et ideo non est simile de vino, quod recipitur ad purificationem* (S. Bonav. l. c.).

9. — Par l'intervention de Dieu, cause première de toutes choses, les accidents eucharistiques subsistent sans support substantiel. Cette merveilleuse disposition est de la plus haute sagesse et de la plus admirable convenance, à divers points de vue. *Congruum est, in eucharistia accidentia remanere et quidem sine* subjecto (S. Bonav., IV, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 2). Déjà, à parler en général, il est on ne peut plus convenable que le corps et le sang de Jésus-Christ soient donnés en aliment sous une enveloppe qui leur est étrangère, et précisément sous les espèces symboliques du pain et du vin, aliments préférés de la vie humaine dans l'ordre naturel. Ce voile sacramentel rend possible et facilite la réception effective du corps et du sang du Sauveur; et d'autre part, il devient pour nous une occasion d'exercer notre foi (1). *Congruit ibi accidentia remanere, quia sunt, ut dicit Hugo (de sacr., l. 2, p. 8, c. 8), in solatium sensus et in fidei meritum. Dum enim velatur verum corpus carnis, et* fides *magis meretur credendo quod non videt et* sensus *libentius recipit* (S. Thom., IV, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 2).

Nous n'examinons point si la disparition ou la transsubstantiation du pain et du vin est l'unique moyen, et, par conséquent, la condition nécessaire pour réaliser la présence sacramentelle: nous affirmons simplement, ici, la haute convenance qu'il y a à ce que les accidents demeurent seuls, sans leur substance (*quod accidentia sola remaneant sine subjecto* — S. Bonav., *l. c.*). — *Remanent illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur* (Petr. Lomb., IV, dist. 12, p. 1, c. 1).

---

(1) Quia statui viæ non competit Christum aperte videre propter velamen ænigmatis et propter meritum fidei, nec convenit Christi carnem dentibus attrectare et propter horrorem cruditatis et immortalitatem ipsius corporis, ideo necesse fuit corpus et sanguinem Christi tradi velatum sacratissimis symbolis et similitudinibus congruis et expressis (S. Bonav., *Brevil.*, VI, 9). — Cfr. S. Bonav., *serm. 3 de ss. corp. chr., n.* 32-35. — S. Thom., 3, q. 75, n. 5.

a) Les simples espèces s'adaptent mieux au but sacramentel, parce qu'elles signifient plus facilement et plus parfaitement le corps de Jésus-Christ; si, en effet, elles étaient inhérentes à une substance, elles ne pourraient tout d'abord que désigner cette substance elle-même et non le corps du Sauveur (*efficacius et perfectius ducunt in significatum, quum non habeant ibi stabiliens per naturam* — S. BONAV.).

b) La substance connaturelle à ces espèces n'existe plus, afin que le sacrement soit un aliment vraiment céleste (*propter convenientem cibationem* — S. BONAV.). L'Eucharistie doit être uniquement la nourriture de l'âme: si la substance du pain demeurait encore, elle serait en même temps un aliment corporel (*cibus iste non esset pure spiritualis, sed etiam corporalis* — S. THOM., IV, dist. 11, q. 1, a. 1, sol. 1). — *Quia iste cibus spiritualis est, ideo oportet animam sublevari a carnalitate sensus per fidem et a carnali delectatione per caritatem, et ideo non debuit ibi remanere panis materialis* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 2).

c) La présence simultanée de la substance du pain et du corps de Jésus-Christ serait un obstacle au culte qui doit être rendu au sacrement: elle exposerait à l'idolâtrie par l'adoration du pain. *Impediret venerationem debitam huic sacramento; esset enim idolatriæ occasio, si hostiæ veneratio latriæ exhiberetur substantia panis ibi remanente* (S. THOM., *l. c.*).

d) La permanence miraculeuse des accidents en dehors de toute substance a pour résultat d'accroître notre foi et de la fortifier (*propter fidei promotionem* — S. BONAV.). *Dum sublevatur intellectus ad intelligendum quod est supra naturam, sc. accidentia esse sine subjecto, fit habilior ad credendum quod est supra seipsum, quod totus Christus sit in tam parva hostia* (S. BONAV., *l. c.*).

e) L'Eucharistie, qui est le plus parfait de tous les sacrements, doit aussi révéler avec plus d'éclat la perfection et la consommation des œuvres divines (*divinorum operum perfectio* — S. BONAV.). Et il en est ainsi, puisque les accidents du pain existent miraculeusement en dehors de leur sujet naturel, et que la substance du pain est changée au corps glorieux de Jésus-Christ, hypostatiquement uni à la divinité (1).

---

(1) Attenditur duplex perfectio in hoc sacramento: prima est in hoc quod *accidentia* accipiunt modum nobilissimum essendi, sc. esse per se, et in hoc quod *substantia* illa, quæ suberat, quum esset materialis et corruptibilis, transsubstantiatur in substantiam sive in corpus spirituale et incor-

10. — La permanence des accidents du pain et du vin est la condition de la présence sacramentelle de Jésus-Christ au double point de vue du lieu et du temps. En effet, le corps et le sang du Sauveur ne peuvent être sacramentellement présents que là où se trouvent les espèces des éléments transsubstantiés; et cette présence sacramentelle ne peut durer qu'autant que les espèces (ou dimensions) du pain et du vin consacrés continuent de subsister. *Patet quod remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento* (S. Thom., 3, q. 76, a. 8). Les espèces eucharistiques ont donc un rapport tout spécial avec le corps et le sang de Jésus-Christ. Ce n'est point seulement une relation de proximité: c'est une véritable connexion entre les espèces sacramentelles et la substance du corps et du sang du Sauveur; et comme cette union n'a point d'analogue, on la nomme à bon droit « union sacramentelle » (*unio sacramentalis*). Elle est tout aussi surnaturelle et mystérieuse que la transsubstantiation dont elle résulte, d'ailleurs. *Speciebus corpus Christi modo* ineffabili *conjungitur* (S. Thom., iv, dist. 11, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1). — Les paroles mêmes de la consécration expriment formellement que cette union a lieu et qu'elle se fait en vertu de la transsubstantiation. Quelle en est la nature intrinsèque, l'intelligence humaine ne saurait le pénétrer, ici-bas. Nous savons seulement que cette union sacramentelle n'est point entièrement du même genre que celle qui existe entre une substance et ses accidents; qu'il y a simplement une certaine analogie, en tant que, de part et d'autre, on retrouve vraiment la relation de contenant et de contenu (*continentiæ activæ, continentiæ passivæ*). Les espèces eucharistiques, en effet, ne sont pas inhérentes au corps et au sang de Jésus-Christ, comme elles l'étaient auparavant à leur sujet naturel — la substance du pain et du vin; — elles forment et elles sont seulement le signe sacramentel qui ne désigne pas simplement le corps et le sang du Sauveur, mais qui les contient en réalité (*signum continens*). *Corpus Christi est in sacramento non quasi in loco, sed ut in signo, non tantum signante, sed etiam* continente veraciter (S. Bonav., iv, dist. 12, p. 1, dub. 4).

11. — Lorsqu'on s'est fait une notion exacte, quoique incomplète encore, de la relation particulière qui existe entre les espèces sacramentelles et le corps et le sang de Jésus-Christ, on comprend sans difficulté si certains prédicats peuvent s'ap-

---

ruptibile et in corpus divinitati conjunctum et gloriosum (S. Bonav. iv, dist. 12, p. 1, a. 1, q. 2). — Cfr. B. Albert. de ss. *corp. Dom sacr.* serm. 7.

pliquer seulement aux espèces ou bien, en même temps, au corps et au sang du Sauveur contenus sous les espèces, et au sacrement tout entier; on voit également quel sens il faut donner à ces expressions (1).

a) Au sens propre du mot (*vere et proprie*) on applique au corps eucharistique les expressions qui désignent simplement sa présence effective en un lieu ; on dit, par exemple : le corps de Jésus-Christ est contenu (*continetur*) dans l'hostie ; il est présent (*adest*, *præsens est*, *reperitur*) ou il demeure (*manet*) dans le tabernacle. Au contraire, on ne peut admettre les façons de parler qui signifient une présence locale par extension dans l'espace, présence qui convient naturellement aux corps ; on ne peut dire, par exemple : Jésus-Christ est debout, assis, étendu dans le sacrement. — Certaines autres locutions tiennent en quelque sorte le milieu entre ces deux manières de parler ; ce sont celles qui indiquent ou supposent un mouvement local ; par exemple : placer le corps du Sauveur sur l'autel, l'exposer à l'adoration, le porter aux malades. On peut, en parlant du corps sacramentel, les prendre au sens propre, mais seulement en partie et à un certain point de vue (*quadamtenus proprie*), en tant qu'elles signifient la présence en différents lieux, présence qui appartient bien au corps eucharistique, mais par une conséquence d'un mouvement local qui n'affecte que les seules espèces. — On peut ranger dans cette dernière classe l'expression « manger » (*manducare*), en tant qu'elle signifie non pas la mastication (*masticatio*) ou la digestion (*digestio*) d'un aliment, mais seulement le mouvement accompli par l'activité vitale ou l'introduction du corps sacramentel dans l'estomac de celui qui le reçoit. *In manducatione tria sunt : masticatio, in ventrem trajectio et incorporatio, et hæc tria respondent tribus, quæ sunt in sacramento. Nam masticatio est specierum tantum ; incorporatio est quantum ad corpus Christi mysticum ; in ventrem* trajectio *est non solum specierum, sed etiam* corporis *Christi* veri *quod ibi est quamdiu species panis. Non ergo dicitur corpus Christi verum vere manducari corporaliter, quia corporaliter masticetur : sicut enim non frangitur, sic nec masticatur* (S. Bonav., IV, dist. 12, p. 1, a. 3, q. 1) — *Manducatio* aliquo modo *competit corpori Christi, sed non fractio sive divisio* (S. Thom., IV, dist. 12, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1) (2).

---

(1) Cfr. Bellarm., l. 1, c. 2. — Estius, IV, dist. 12, § 3. — Sylvius, in 3, q. 77, a. 7.

(2) Per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum ejus, quia se. non pertingit visus ad substantiam corporis Christi,

b) Certains prédicats, pris au sens strict, ne s'appliquent qu'aux espèces. On peut, cependant, les attribuer au corps de Jésus-Christ, en tant qu'il est contenu sous les espèces comme signe sacramentel. Le langage ordinaire les emploie en parlant du Sauveur dans l'Eucharistie, c'est alors une métonymie, et l'on dit, par exemple, que l'on voit le corps de Jésus-Christ, qu'on le touche, qu'il est brisé, mêlé au sang. On se sert de ces expressions surtout pour exprimer avec plus d'emphase la présence réelle du Sauveur ou l'absence de toute autre substance sous les espèces eucharistiques. — Le missel romain parle même du « sang gelé dans le calice » (*Si in hieme sanguis congeletur in calice — de defect.*, x, 11). — Si par « sacrement » on entend seulement les espèces, on peut dire, alors, au sens propre, que le sacrement est rompu, divisé.

c) Tous les autres prédicats (propriétés, modifications, etc.) s'appliquent aux seules espèces et nullement au corps du Sauveur, par exemple la blancheur, la forme ronde, la chaleur, etc.

§ 16. — Coup d'œil en arrière et vue d'ensemble.

1. — Jusqu'ici, notre intelligence éclairée par la foi a contemplé, dans l'Eucharistie, une série d'étonnantes merveilles (1). *Sunt in hoc mysterio tot et tanta miracula, ut merito stupendum supra omnia miraculum dici possit* (LESSIUS. *De perf. divin.*, l. 12, c. 16, n. 109). Si nombreuses, toutefois, que puissent être

---

sed solum ad species sacramentales. Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam *ipsum Christum*, qui est sub iis (S. THOM. 3, q. 80, a. 1, ad 1). — Homo non manducat hunc cibum ut alios cibos, quia nec eum consumit nec in se transmutat nec laedit nec lacerat, immo nec corporaliter tangit : nam et corpus illud dignissimum vere est ibi, non tamen corporeo modo neque per propriam quantitatem seu dimensionem habitudinem habet ad exsistendum ibidem, sed potius per dimensionem et species panis in ipsum conversi. Attamen propria ejus dimensio concomitanter est ibi (DION. CARTUS., *in hymn. « Sacr. solemn. » enarr.*).

(1) Dei Filius instituendo hoc sacramentum manifestavit summam potentiam atque dominium in omnes creaturas. Ibi enim substantiam in substantiam transmutat : ibi tribuit accidentibus exsistere absque subjecto : ibi corporis moli concedit modum essendi ad instar spiritus : ibi impertitur humanitati immensitatem quamdam, ut indivisa queat assistere in plurimis et dissitissimis locis : ibi denique talia operatur, quae omnem humanam et angelicam superant facultatem petuntque robur totius divinae virtutis (SALMANT., disp. 1, c. 1, n. 79).

ces merveilles, il les faut, pour réaliser le sacrement et, en même temps, pour dérober à toute connaissance naturelle de la créature les excellences de l'Eucharistie (*non ponuntur esse miracula nisi quæ faciunt ad sacramenti* veritatem *et ejus* occultationem — S. BONAV., IV, dist. 11, p. 1, q. 2) ; la foi y gagne, et cette épreuve augmente grandement son mérite.

Toutes ces merveilles se tiennent entre elles et s'enchaînent les unes aux autres. Elles s'accomplissent en un clin d'œil, au moment de la consécration. *Non rationabiliter videtur dici, quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento* nisi ex ipsa consecratione (S. THOM., 3, q. 77, a. 5). Leur centre est la transsubstantiation ; c'est là qu'elles ont leur principe. Bien que la transsubstantiation elle-même demeure jusqu'à un certain point enveloppée à nos yeux d'une impénétrable obscurité, il s'en échappe pourtant quelques rayons qui jettent une lumière sur les autres merveilles de l'Eucharistie.

2. — En vertu des paroles de la consécration, la substance du pain présente sur l'autel est entièrement changée en la substance déjà existante du corps de Jésus-Christ. La substance du pain ne doit donc pas être considérée comme une sorte d'obstacle qui s'opposerait à la réalisation de la présence sacramentelle et qu'il faudrait d'abord écarter par la destruction ou l'anéantissement : elle est une condition positive, une condition indispensable de la réalisation du mystère eucharistique. Si la présence réelle s'accomplit, c'est précisément parce que, par un acte de la puissance divine, la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ. Disparition de la substance du pain, et apparition de la substance du corps du Sauveur, c'est une même chose ; c'est l'effet immédiat, le résultat simultané d'une seule et même action positive de la puissance divine.

Pour que les paroles de la consécration aient toute leur vérité, il faut cependant qu'une seule conversion ait lieu ; en d'autres termes, il faut que la substance seule du pain soit changée ou cesse d'exister et que, par conséquent, il reste du pain quelque chose d'objectivement réel, c'est-à-dire les accidents. Le premier de ces accidents, celui qui sert de fondement aux autres, est la quantité ou grandeur dimensive. Par suite de la simple conversion de la substance, cette quantité revêt une relation nouvelle et réelle avec la substance du corps de Jésus-Christ qui devient présente à la place de la substance du pain : et ainsi les dimensions du pain, continuant d'exister, contiennent, en vertu des paroles de la consécration, non plus leur substance propre et naturelle, mais la substance du corps de

Jésus-Christ. Du reste, elles contiennent cette substance non point de la même manière, mais seulement d'une façon analogue, puisque les accidents du pain n'affectent pas intrinsèquement le corps du Sauveur. *Substantia sub accidentibus contenta primo fuit panis, postea est corpus Christi quod licet non informetur his accidentibus tamen sub iis continetur* (S. THOM., 3, q. 78, a. 5, a. 2).

3. — En vertu de la transsubstantiation, c'est donc, en soi et immédiatement, la substance seule du corps de Jésus-Christ qui devient présente sous les dimensions du pain continuant d'exister séparées de leur substance propre et naturelle — et la substance du corps du Sauveur est là présente à la manière d'une substance, c'est-à-dire sans étendue ni divisibilité. Tout ce qui, en outre, est en réalité uni à la substance du corps céleste du Sauveur, ne peut non plus en être séparé dans le sacrement et doit l'accompagner dans son mode d'existence sous les dimensions qui lui sont étrangères et ne sont pas inhérentes à cette substance. Il en résulte que la grandeur naturelle et la forme du corps de Jésus-Christ sont présentes sans amoindrissement et sans modification ; mais qu'elles y sont en relation avec les dimensions de l'hostie et avec le lieu où se trouve l'hostie, non point immédiatement ni par extension, mais uniquement par la substance et à la manière d'une substance. Ni sous les espèces sacramentelles ni au lieu où se trouvent ces espèces, le corps de Jésus-Christ n'est donc présent selon son étendue: ici, il n'occupe point l'espace ; et il peut, dès lors, être présent dans une grande hostie, dans une hostie plus petite, dans chaque parcelle de l'hostie. Ce mode spécial d'existence du corps du Sauveur diffère essentiellement de la manière dont tous les corps existent naturellement ; et, par suite de son caractère surnaturel, il dépasse toute intelligence laissée à ses propres forces ; il ne peut être connu que par la révélation et par la foi. *Intellectus* humanus *dicit, impossibile est, quod majus contineatur a minori et* fidelis *respondet, quod verum est* localiter, *et corpus Christi magnum* non est ibi localiter, *sed* sacramentaliter, *et quamvis illud sit impossibile, tamen potest esse Deo possibile. Et quia nescimus, quid Deus possit mutato modo essendi, ideo licet intellectus sibi prævaleat, tamen nondum comprehendit* (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 2, a. 2, q. 1).

4. — Ainsi Jésus-Christ, qui est et qui demeure présent dans le ciel d'une manière naturelle, devient également présent sur la terre dans le sacrement, mais sans que son corps glorifié souffre aucun changement. Le changement réel, opéré par la conversion, affecte exclusivement le pain, en tant que, par la

vertu de la consécration, la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ et que les dimensions du pain, qui continuent d'exister, contiennent en toute réalité la substance du corps de Jésus-Christ à la place de la substance du pain. De même que le corps du Sauveur n'acquiert aucune réalité accidentelle en devenant présent dans le sacrement, il ne perd non plus aucune réalité accidentelle lorsque cesse la présence sacramentelle. Par conséquent, quoique le mystère de l'Eucharistie soit célébré simultanément en tant de lieux différents, la présence sacramentelle commence par la transsubstantiation du pain et elle finit par la destruction des espèces du pain, sans que, dans un cas comme dans l'autre, le corps de Jésus-Christ, toujours et partout identiquement un, puisse subir en lui-même le moindre changement ou la plus petite altération.

5. — La manière dont le corps de Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie sans que cette présence soit locale ou étendue, le soustrait à toutes les lois et à toutes les conditions des corps et de la pesanteur. Il ne peut ni agir sur les choses du dehors ni subir aucune influence de ces mêmes choses. Il est absolument intangible, inviolable, invisible (1). *Non est in hoc sacramento corpus Christi* localiter *sive* circumscriptive *nec* passibiliter *nec* sensibiliter. *Quæ propositio S. Thomæ est diligenter consideranda, quia nos ducit in considerationem et cognitionem, quam de hoc mysterio habere expedit* (Petr. de Soto, *De euchar.*, lect. 6).

6. — Une circonstance vient ajouter aux merveilles et aux mystères de l'Eucharistie; c'est que ces merveilles s'accomplissent et qu'elles se prolongent sans se révéler au dehors par la plus légère manifestation. Tout se passe sous le voile des espèces du pain. Ainsi le changement fondamental, qui s'accomplit sur l'autel et qui est comme le centre des autres prodiges — la transsubstantiation — échappe à toute expérience. Les espèces sont-elles détruites, la présence sacramentelle cesse, une nouvelle substance matérielle paraît comme elle aurait paru si la substance du pain se fût altérée; les lois naturelles reprennent leur droit et les choses retrouvent leur cours naturel. La célébration de l'Eucharistie est donc, en elle-même et dans son essence, comme dans sa réalisation et sa durée, en dehors et au-dessus de toute connaissance naturelle; elle n'est visible qu'à l'œil de la foi.

(1) Cfr. Estius, IV, dist. 10, § 6.

7. — Les merveilles, les faits surnaturels qui se passent à l'autel dans le pain et sous les espèces du pain, sont incontestablement des mystères au sens rigoureux du mot, des vérités qui dépassent la raison. La révélation et la foi doivent, ici, venir en aide à l'insuffisance de l'intelligence humaine et de nos facultés sensibles. Praestet fides supplementum sensuum defectui : *i. e. quod sensu et intellectu capere non valemus, fide servemus firmissima atque certissima certitudine adhærentiæ, non evidentiæ, quoniam Deus, essentialiter verus ac veritas, auctor ac testis est sacratissimæ fidei hujus* (DION. CARTUS., *in hymn.* « Pange Lingua » *enarr.*). La parole de Dieu, sa parole infaillible et plus lumineuse que le soleil, nous affirme la réalité et, par conséquent, la possibilité des mystères eucharistiques. Sans doute, d'après les lois naturelles et le cours ordinaire des choses, ni la transsubstantiation, ni le mode d'existence de Jésus-Christ dans le sacrement, ni la présence simultanée du Sauveur au ciel et sur la terre, ni la permanence des accidents eucharistiques en dehors de tout support substantiel ne sont possibles ; mais nous devons reconnaître ici l'intervention surnaturelle et immédiate et l'action de la toute-puissance divine. Dieu, le Créateur et le Maître souverain de la nature, agit ici en dehors et au-delà de toutes les lois de la nature. Puisque ces lois viennent de lui, il ne saurait dépendre d'elles dans ses actes (1). Toutes les objections que la raison peut apporter contre la possibilité de notre mystère, se résolvent d'une manière satisfaisante. On démontre du moins qu'il n'y a aucune contradiction entre les enseignements de la foi relativement à l'Eucharistie et les vérités les plus certaines de la raison (2). *Nihil itaque impossibile continet fidei doctrina neque ratione vinci potest* (DION CARTUS., *de lum. chr. theor.*, l. 2, a. 70). Or, aussi longtemps que l'impossibilité d'une chose n'est point évidente, il serait présomptueux de prétendre fixer des limites à la

---

(1) Ipse Deus sublimis et benedictus determinatus non est neque limitatus, ut praeter et supra rerum primordialem institutionem agere non possit : immo æque facile est ei, praeter et supra naturalem universorum legem operari, sicut servato naturali ordine (DION. CARTUS., *de lum. chr. theor.*, l. 2, a.75).

(2) Accidentia esse sine subjecto eo modo quo sunt in hoc sacramento et majus contineri in minori eo modo quo corpus Christi continetur sub specie panis et hominem manducari eo modo quo Christus a sumente sacramentum manducatur et alia, quae in hoc sacramento contra rationem videntur, non sunt secundum rei veritatem *contra* rationem rectam, quamvis hujus cognitio nostram naturalem facultatem *transcendat* (RICHARD. A MED , IV, dist. 8, a. 1, q. 4).

toute-puissance divine. *Temerarium est, quum de divina potentia agitur, terminum ei præfigere. Amplius enim potest, quam nos possumus cogitare* (S. Bonav., III, dist. 20, q. 6).

Si nombreux que soient les mystères de l'Eucharistie, si écrasantes que soient pour l'intelligence de l'homme les merveilles de l'adorable sacrement, le cœur humble et aimant n'a aucune peine à les admettre et à s'y rattacher inébranlablement (1). La lumière et la grâce de la foi facilitent cette pieuse adhésion — ici, surtout, puisque la vérité éternelle a parlé si clairement. *Quod prius videbatur rationi impossibile sive difficile ad credendum, post* lumen infusum *fit ad credendum facillimum, adeo ut verus credens dicat ipsi æterno doctori*: « Testimonia tua credibilia facta sunt nimis » (Ps. XIII, 5 — S. Bonav., *de myst. Trin.*, q. 1, a. 2, ad 7).

---

(1) Qui Christum in sacramento appetit sincere ac devotissime contemplari, amorose amplecti, salubriter sumere, non oportet nec expedit ut multum se occupet considerando, qualiter corpus Christi sub tam modicis queat formis consistere, in tot locis simul esse, qualiter aliquid per transsubstantiationem convertatur in ipsum et cetera supernaturalia ac supermiranda, quæ vel non vel vix ab intellectu valent angelico comprehendi, immo secundum Ægidium de Roma nec Cherubim nec Seraphim capere possunt, quomodo Christus sit in sacramento (Dion. Cartus., *de contempl.*, l. 1, c. 53).

DEUXIÈME SECTION

L'EUCHARISTIE COMME SACREMENT

§ 17. — Essence du sacrement eucharistique.

1. — L'Écriture sainte et la Tradition attestent si clairement la dignité et l'efficacité sacramentelles de l'Eucharistie, que, pour des chrétiens, il n'est pas besoin d'une démonstration spéciale, pas plus que lorsqu'il s'agit du Baptême (1). Il suffit de voir le banquet eucharistique célébré de tout temps dans l'Église, pour y reconnaître aussitôt un signe institué par Jésus-Christ, pour symboliser et produire la réfection spirituelle, pour raviver et conserver la vie de la grâce (Cf. CAT. ROM., p. 2, c. 4. q. 7). — *Reperitur hic ratio* efficiendi et significandi, *unde est verum sacramentum N. L.* (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a. 2, q. 1).

Que l'Eucharistie soit véritablement un sacrement au sens propre du mot, c'est un dogme formel de notre foi. Mais lorsqu'il est question de préciser quels éléments ou « moments » constituent le sacrement de l'autel et, par conséquent, appartiennent à l'essence du sacrement, les théologiens même catholiques diffèrent notablement d'opinion (2). A ce point de vue, il faut tenir compte surtout de la consécration et des paroles de la consécration, en même temps que de la communion ou

---

(1) Vasquez (disp. 167, c. 1) contendit, nullum hæreticorum negasse in specie eucharistiam sacramentum esse, quamvis plures prave senserint de reali in illo præsentia Christi. Quod videtur satis probabile (SALMANT., disp. 2, dub. 1, n. 8).

(2) Cfr. LUGO, disp. 1, sect. 2—7. SALMANT., disp. 2, dub. 2. MASTRIUS, disp. 3, q. 1.

« somption » des espèces du pain et du vin, en même temps que du corps et du sang de Jésus-Christ (1). De l'examen détaillé que nous avons fait précédemment, il ressort avec certitude qu'il ne faut exclure de l'essence du sacrement ni les espèces consacrées ni le corps et le sang de Jésus-Christ. Toutefois les théologiens sont tellement divisés de sentiment que les uns mettent au premier rang et désignent directement par le mot « sacrement » les espèces visibles, et les autres, au contraire, le corps et le sang du Sauveur présents d'une manière invisible. Par « sacrement de l'autel » on entend donc les espèces consacrées du pain et du vin en tant qu'elles contiennent le corps et le sang de Jésus-Christ (2) — ou bien l'on définit l'Eucharistie, le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles pour l'aliment de la vie surnaturelle (3).

2. — Tout d'abord et évidemment, l'Eucharistie se distingue de tous les autres sacrements par sa durée ou permanence (4). Les autres sacrements, en effet, sont essentiellement constitués par un acte transitoire (*actio transiens*) qui est en même temps la confection et l'application du sacrement, tandis que l'Eucharistie, après sa confection et avant son administration, est essentiellement constituée par quelque chose de permanent. Comme sacrement permanent (*sacramentum* permanens), l'Eucharistie comprend le corps et le sang de Jésus-Christ, en tant que ce

---

(1) Quum in hoc venerando et sanctissimo eucharistiæ sacramento plura inveniamus, nempe corpus et sanguinem Christi sub speciebus, ipsas species consecratas, verba consecrationis et sumptionem seu usum specierum, inter scholasticos exorta est controversia, quidnam horum ad essentiam sacramenti pertineat et in quo tota sacramenti essentia ita consistat, ut pro eo nomen sacramenti supponatur (Vasquez, disp. 167, c. 2).

(2) Hoc sacramentum essentialiter consistit in speciebus panis et vini, prout connotant Christi corpus et sanguinem sub illis contentum (Dupasquier, disp. 1, q. 2, concl. 3).

(3) Aliorum sententia est eaque valde probabilis, corpus et sanguinem Christi in hoc mysterio veram et propriam habere sacramenti rationem, non quidem absolute considerata, sed quatenus sub visibilibus panis et vini speciebus existunt, ita ut vere Christus in hoc sacramento visibilis esse dicatur, nimirum sub specie aliena (Estius iv, dist. 8, § 3). — Eucharistia est sacramentum corporis et sanguinis Christi sub specie panis et vini cum vi conferendi augmentum gratiæ, ubertatem auxiliorum actualium et fervorem caritatis (Esparza, l. 10, q. 58).

(4) Una ex præcipuis differentiis, ut eucharistia distinguatur a cæteris sacramentis, sita in eo est, quod alia sex sacramenta consistunt in usu sive actuali applicatione materiæ, eucharistia vero non consistit in usu seu applicatione alicujus materiæ, sed est sacramentum permanens. Hæc conclusio est de fide (Salmant., disp. 2, dub. 1, n. 5).

corps et ce sang continuent d'être présents sous les espèces consacrées, pour l'aliment de la vie surnaturelle. Dès que le corps et le sang du Sauveur sont présents sous les espèces eucharistiques et aussi longtemps qu'ils y demeurent, le signe visible et efficace de la sanctification, c'est-à-dire le sacrement eucharistique, est et demeure présent lui-même. Ces deux éléments sont essentiels, mais ils ne contribuent pas de la même manière à la constitution du sacrement. Les espèces consacrées sont, en elles-mêmes, une chose perceptible par les sens ; elles forment donc surtout le symbole visible de la grâce sacramentelle, tandis que le corps et le sang de Jésus-Christ possèdent et exercent, sinon exclusivement, du moins principalement, l'efficacité de la sanctification sacramentelle. *Illud sacramentum habet rationem* significandi *a specie exteriori, sed rationem* dandi gratiam *a carne Christi vera* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, dub. 3).

A des points de vue différents, chacune de ces deux parties essentielles a donc une importance particulière (1). Puisque toutes deux, d'ailleurs, suffisent par leur union à signifier et à produire sacramentellement l'alimentation ou la réfection de la vie surnaturelle, il est évident que toutes les deux, réunies, constituent l'essence pleine et entière du sacrement de l'autel et que, par conséquent, aucun autre élément ne peut être requis pour la constitution intrinsèque de ce sacrement.

Ainsi, la consécration et la réception du corps de Jésus-Christ ont, sans doute, le rapport le plus intime avec notre sacrement ; mais elles ne sont pas parties essentielles intrinsèques au sacrement. On le comprend sans peine si l'on réfléchit que le très saint sacrement de l'autel est essentiellement « la nourriture spirituelle des âmes » (*spiritualis animarum cibus* — Trid., sess. 13, cap. 2). Or, la consécration prépare cet aliment sacramentel, en d'autres termes, le sacrement eucharistique est fait et produit (*perficitur*, *conficitur*) par la consécration, mais de telle sorte qu'il ne consiste même point en partie dans cette confection (2) : il est produit par la consécration, il en résulte

---

(1) Inquiri potest, quid potissimum sit in constitutione sacramenti, corpus Christi an species? Respondetur, in ratione signi sensibiliter significantis magis conducere species visibiles ; in ratione sanctificantis, nutrientis et ostendentis divinum amorem, magis conducere corpus Christi, quod est nobilissima et præcipua pars hujus sacramenti et fons totius vitæ spiritualis (Lugo, disp. 1, sect. 2, n. 31).

(2) Dicendum est consecrationem sumptam pro actione consecrativa seu pro mirabili illa actione, qua panis et vinum convertuntur in corpus

comme de sa cause efficiente. La consécration, encore une fois, n'est point partie constitutive intrinsèque : elle reste le moyen ou la cause de l'existence du sacrement (*causa efficiens ut sit sacramentum*). — Quant à la communion, elle est l'appropriation ou l'usage du sacrement produit par la consécration et mis, par elle, en état d'atteindre son but (1). Ni l'action de présenter l'hostie ni la réception des espèces consacrées ne peuvent — par exemple, comme l'ablution faite dans le Baptême, comme l'onction faite dans la Confirmation — être considérées comme cause efficiente ou concomitante de la grâce sacramentelle : elles sont simplement une condition nécessaire pour que l'aliment sacramentel des âmes produise, en celui qui le reçoit, son effet propre et exclusif qui est de nourrir la vie sacramentelle. *Eucharistia taliter instituta est in ratione cibi, ut a quocumque applicetur causet eodem modo gratiam, ex quo fit, manducationem non exigi ut partem sacramenti, sed ut meram applicationem illius, eo quod sacramentum sicut cibus corporeus non possit operari sine applicatione* (Lugo, disp, 1, sect. 7, n. 115). Confection, administration et réception, — ces trois choses ne doivent donc point être regardées comme des éléments constitutifs ou essentiels du sacrement eucharistique, puisque ce sacrement est « véritablement une nourriture » et que, dès lors, en vertu de la disposition établie par Dieu, il est, sous ce rapport, parfaitement analogue à un aliment naturel. *Eucharistia instituta est per modum cibi causantis gratiam, quare sicut in cibo virtus causandi non est in usu vel contactu, sed solum in cibo, sic etiam in hoc sacramento virtus causandi solum debuit constitui in ipso cibo, usus vero seu contactus solum designari ut conditio et applicatio cibi* (Lugo, disp. 1, sect. 7, n. 118). Toutefois, parce que l'aliment spirituel de l'Eucharistie est essentiellement destiné à l'usage, on peut regarder cet usage comme nécessaire, en un certain sens, à l'entière perfection du sacrement. *In his verbis: « Accipite et comedite », intelligitur usus materiæ consecratæ, qui non est de necessitate hujus sacramenti. Et ideo nec hæc verba sunt de substantia formæ. Quia tamen ad* quamdam *perfectionem sacramenti pertinet materiæ consecratæ usus, ideo per omnia ista*

---

et sanguinem Christi, nec esse sacramentum eucharistiæ nec aliquid ad illud essentialiter spectans (Mastrius, disp. 3, q. 1, a. 1).

(1) Communis et vera sententia omnium theologorum negat, usum seu sumptionem pertinere intrinsece ad rationem sacramenti (Lugo, disp. 1, sect. 6, n. 102).

verba (1) *exprimitur* tota *perfectio hujus sacramenti* (S. THOM., 3, q. 78, a. 1, ad 2).

A parler rigoureusement, seules, les parties constitutives de l'humanité du Sauveur, qui sont présentes en vertu des paroles de la consécration, forment le sacrement eucharistique en union avec les espèces consacrées — c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, et non point son âme ni la divinité, présentes seulement par concomitance. *Nec anima Christi nec deitas ejus ad istud pertinet sacramentum vel ad essentiam ejus directe atque ex vi conversionis, sed concomitanter* (DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, serm. 2). C'est donc simplement au sens large des mots qu'on peut dire que le sacrement de l'Eucharistie est Jésus-Christ tout entier, en tant qu'il est présent sous les espèces consacrées. *Stricte loquendo sacramentum eucharistiæ constituitur solum ex iis, quæ sunt ex vi verborum, corpore sc. et sanguine... Loquendo tamen minus stricte, aliquando dicitur totus Christus esse sacramentum eucharistiæ* (LUGO, disp. 1, sect. 2, n. 30).

3. — Pour l'Eucharistie plus encore que pour les autres sacrements, nous rencontrons, dès le XII[e] siècle, la distinction dont nous avons déjà parlé entre : « le sacrement seul » (signe seul, signe efficace), « la chose seule », et, tenant le milieu entre l'un et l'autre, « la chose et le sacrement » (2). *Sunt tria in sacramento isto consideranda : unum, quod* tantum *est* sacramentum *sc. species visibilis panis et vini* ; *alterum, quod est* sacramentum *et* res, *sc. caro Christi propria et sanguis* ; *tertium, quod est* res *et* non sacramentum, *vid. mystica Christi caro, sc. Ecclesiæ unitas. Res ergo significata et contenta in hoc sacramento est verum corpus Christi, quod traxit de Virgine ; res non contenta, sed tantum significata, est corpus Christi mysticum, quod conjungitur capiti per caritatem* (LUDOLPH. DE SAX., p. 2, c. 56, n. 6).

a) « *Sacramentum solum*, c'est-à-dire le simple signe, qui n'est lui-même signifié par aucune autre chose : ce sont les espèces visibles consacrées. Les accidents du pain et du vin sont considérés comme si le pain et le vin existaient encore en réalité, et on leur attribue la même signification ou la même vertu significative (*vis significativa*) *Species retinent idiomata substantiæ, quæ prius ibi fuit et ratione illius sunt signa convenientia* (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a. 2, q. 1). — Tenent species vocabula rerum, quæ ante fuerunt sc. panis et vini (PETR. LOMB., IV, dist. 8, p. 2, c. 6). — Ainsi envisagées, les espèces

(1) « Prenez et mangez ; Ceci est mon corps ».
(2) Cfr. SYLVIUS, 3, q. 73, a. 1, concl. 2.

eucharistiques symbolisent deux choses (*gemina res*) : tout d'abord le véritable corps de Jésus-Christ (*res media*), puis, en union avec lui, son corps mystique (*res ultima*). *In sacramento eucharistiæ species visibilis est signum corporis Christi veri et mystici* (S. Bonav., *l. c.*). Ce symbolisme a son principe dans certaines analogies qui existent entre le pain et le vin, d'une part, et le corps véritable du Sauveur et son corps mystique, d'autre part. — De même, en effet, que le pain et le vin entretiennent et réjouissent la vie naturelle de l'homme, ainsi le corps et le sang de Jésus-Christ, — aliment eucharistique — fortifient et consolent la vie surnaturelle des enfants de Dieu (1). *Si comparetur species* (*sc. panis*) *ad effectum, qui est cibare, tunc habet similitudinem ad* corpus *Christi* verum, *quod est* vere cibus (S. Bonav., *l. c.*). — Quant à l'analogie que les espèces présentent avec le corps mystique du Sauveur, elle consiste en ceci : le corps mystique de Jésus-Christ embrasse dans une unité organique et dans une vie commune la multitude des membres de l'Église, de même que le pain et le vin sont formés par le mélange ou la fusion intime d'une multitude de grains de froment ou de raisin (2). *Si species ad materiam* (*sc. componentem*) *comparetur, sic est ex granis purissimis ad invicem unitis, et sic habet similitudinem cum corpore mystico quod constat ex fidelibus puris, fide et caritate copulatis* (S. Bonav., *l. c.*).

b) *Res et simul sacramentum* : c'est, ici, le corps véritable et physique de Jésus-Christ dans son mode sacramentel d'existence (3). *Corpus verum est res speciei et* signum *et* causa *corporis mystici* (S. Bonav., *l. c.*). — Le corps naturel du Sauveur est appelé *res* ou *res media*, en tant qu'il est signifié par les espèces extrinsèques et contenu sacramentellement en elles. *Res contenta et significata est caro Christi, quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit* (Glossa ad I Cor., xi, 23). — En même temps, le corps réel du Sauveur est *sacramentum*, c'est-à-

(1) Sicut panis præ cæteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem lætificat atque inebriat, sic caro Christi interiorem hominem plus cæteris gratiis spiritualiter reficit et saginat (Petr. Lomb. iv, dist. 8, p. 2. c. 7).

(2) Habet species illa visibilis etiam similitudinem cum re mystica, quæ est unitas fidelium : quia sicut ex multis granis conficitur unus panis et ex pluribus acinis vinum in unum confluit, sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat (Petr. Lomb., *l. c.*).

(3) On voit, par cette terminologie, que le mot *sacramentum* peut être pris en des sens plus ou moins étendus. Il désigne tantôt le sacrement tout entier, tantôt une de ses parties constitutives — soit seulement le corps et le sang du Sauveur ; soit, plus souvent, les espèces seules.

dire signe efficace de la grâce sacramentelle, qui entretient et perfectionne l'unité du corps mystique de Jésus-Christ. Cette propriété d'être le signe efficace de la grâce sacramentelle n'appartient au corps véritable du Sauveur qu'en vertu d'une disposition établie par Dieu et qu'autant qu'il existe dans cet état sacramentel. *Quod corpus Christi verum* repræsentet, *hoc non convenit ei secundum se, sed prout subest speciebus visibilibus institutis* (S. BONAV., *l. c.*). — *Corpus Christi non dicitur esse* signum *nisi in quantum latet sub sacramento et ratione ipsarum specierum continentium et sensibus apparentium* (S. BONAV., III, dist. 9, a. 1, q. 5, ad 4).

c) *Res tantum* (*res ultima*) ; c'est la production sacramentelle de la grâce. Ici la « chose » (*res significata et non contenta*) est appelée par les scolastiques, *corpus Christi mysticum* (1), pour signifier que la grâce propre du sacrement eucharistique a pour but et pour effet l'intime union des membres de l'Église militante entre eux et avec l'Homme-Dieu, leur Chef (2). *Corpus mysticum est res corporis veri et veritas signi sensibilis* (S. BONAV., *l. c.*). — Res *hujus sacramenti non dicitur corpus mysticum ratione partium, sed ratione unionis et illa unio est gratia et effectus sacramenti... Unio in corpore mystico est a gratia sacramentali, secundum quam sumentes magis Christo incorporantur et sic per consequens magis ad invicem uniuntur* (S. BONAV., *l. c.*).

4. — D'après l'enseignement à peu près unanime des théologiens, la consécration, en tant qu'elle est l'acte qui opère la conversion, est la cause effective du sacrement et non point une de ses parties essentielles (Cfr. SALMANT., disp. 2, dub. 2, n. 17). Une question bien autrement controversée est celle-ci : les paroles de la consécration n'appartiennent-elles pas, du moins, comme forme ou partie constitutive intrinsèque, au *sacramentum tantum*, c'est-à-dire à l'essence du signe sacramentel ? La réponse affirmative est plus exacte ; elle mérite la préférence (3).

---

(1) Depuis le commencement du moyen âge, l'Église est appelée *corpus mysticum*, par opposition au corps réel de Jésus-Christ (*corpus physicum*). A l'époque des Pères, le corps du Sauveur dans le sacrement se nommait fréquemment *corpus mysticum*, corps caché, secrètement voilé.

(2) Res sacramenti consistit tum in ipso Christo ibidem realiter existente, tum in corpore Christi mystico, quod est Ecclesia ex hominibus congregata, non quia homines constituentes Ecclesiam sint hujus sacramenti effectus, sed quia gratia illos inter se et cum Christo uniens eucharistiæ specialiter attribuitur (SALMANT., disp. 3, dub. 1, n. 4).

(3) Mihi semper probabilior visa est sententia, quæ concedit verba consecrationis pertinere intrinsece ad sacramentum eucharistiæ. Hæc sententia, ni fallor, est communis theologis antiquis (LUGO, disp. 1, sect. 4, n. 47). — Probabiliorem ego reputo sententiam, eodem modo in eucharis-

On ne lui oppose qu'une difficulté : comment un sacrement permanent peut-il être constitué en partie par des paroles qui ne sont point permanentes ? La réponse est facile.

Les « choses » et les « paroles », ou la matière et la forme sont des conditions requises pour l'existence de tous les sacrements : il faut donc que nous les rencontrions dans l'Eucharistie. Mais la nature particulière de ce sacrement fait que la matière et la forme ne peuvent se trouver ici absolument de la même manière que dans les autres sacrements. Ces autres sacrements sont quelque chose de transitoire (*fiunt et transeunt* — S. AUG.) et, dans leur existence momentanée, qui coïncide avec leur confection, ils sont essentiellement constitués par un acte ou une chose transitoire qui est la matière (*materia proxima*) et par des paroles également transitoires, qui sont la forme (*forma verborum*) du signe sensible. *Elementum et verbum requiruntur ad sacramenti* effectionem *et ideo in his sacramentis, quæ in actione consistunt et quorum idem est fieri et esse, elementum et verbum sunt principia tum* effectionis, *tum* essentiæ *ipsius sacramenti* (BELLARM., l. 4, c. 3). — Dans la consécration eucharistique nous avons bien les paroles, qui constituent la forme : et ces paroles sont prononcées sur le pain et sur le vin, qui sont la matière (*materia remota*). Par conséquent, dans la confection de notre sacrement, nous retrouvons les deux éléments essentiels de tout sacrement : une matière positive et une forme qui consiste en des paroles. Mais, à la différence de tous les autres sacrements, qui cessent d'être aussitôt qu'ils sont faits, le sacrement de l'autel subsiste, après la conversion, aussi longtemps que les espèces du pain et du vin subsistent elles-mêmes. Or, dans cet état de perfection, dans sa permanence il est aussi intrinsèquement et essentiellement constitué par une chose (matière) et par des paroles (forme). La matière et la forme que nous trouvons dans la confection de l'Eucharistie, ne passent point entièrement une fois que le sacrement existe : elles demeurent en ce sens que, par leur union avec le corps et le sang de Jésus-Christ, elles peuvent réellement constituer l'Eucharistie en tant que sacrement permanent. De même que les espèces qui continuent à subsister sont la matière permanente (*materia proxima*), ainsi l'on peut et l'on doit regarder les paroles de la consécration comme la forme permanente. Sans

tia verba esse partem componentem sicut in aliis sacramentis (ARRIAGA, disp. 1, sect. 2, n. 8). — Verba consecrationis constituunt intrinsece sacramentum eucharistiæ. Ita Suarez, Valentia, Lugo, Tanner, Arriaga, Esparza post S. Thom. et Cat. Rom (HAUNOLD, l. 4, tr. 3, c. 1, contr. 3, n. 763).

doute, physiquement, ces paroles ont passé, elles ne sont plus ; mais moralement et virtuellement, c'est-à-dire dans leur efficacité et dans leur effet, elles restent aussi longtemps que durent les espèces consacrées. C'est uniquement en vertu des paroles de la consécration que les espèces du pain et du vin sont sacramentelles, c'est-à-dire contiennent et signifient le corps et le sang du Sauveur comme aliment de nos âmes. Placer ces espèces en dehors d'une union permanente avec les paroles de la consécration, c'est leur enlever la propriété d'être, pour nous, un signe sacramentel, de signifier la présence réelle de Jésus-Christ (Cfr. Lugo, disp. 1, sect. 4, n. 55-56). Par conséquent, bien que les paroles de la consécration ne soient prononcées qu'une seule fois et qu'à ce point de vue elles passent, elles exercent cependant, comme forme, une influence précise et permanente sur les espèces qui sont la matière du signe sacramentel ; et dès lors rien n'empêche de les considérer comme la forme constitutive permanente du sacrement permanent de l'Eucharistie (1). Ces paroles adhèrent en quelque sorte aux espèces ; et, avec ces espèces, elles constituent le signe sacramentel, complet et permanent, de la présence sacramentelle et permanente de Jésus-Christ (et de la grâce sacramentelle) (2). *In sacramento eucharistiæ, in quo aliud est fieri, aliud esse, elementum et verbum concurrunt proprie ad sacramenti* effectionem, *in ipsa autem re effecta* manent, *sed* alio modo. *Nam elementum manet quoad* externas species *et verbum manet quoad* virtutem (Bellarm., l. 4, c. 3. — Cfr. Salmant., *De sacr. in comm.*, disp. 2, dub. 2, dub. 2, n. 23. 40).

5. — A cette question de définition que nous venons d'exposer s'en rattache une autre : celle de l'unité spécifique et numérique du sacrement de l'autel. Avons-nous dans l'Eucharistie un seul sacrement ou deux sacrements différents ? Ce qui a donné lieu à cette question c'est que l'Eucharistie est produite par la consécration d'un double élément et qu'elle subsiste sous une double espèce (*sub bina specie*). Les théologiens répondent unanimement que l'Eucharistie, bien qu'elle soit formée de plusieurs parties constitutives, est un sacrement « un » et dans son

---

(1) Quia forma eucharistiæ significat Christum per modum cibi adeoque per modum refectionis spiritualis ac simul etiam post confectum sacramentum moraliter saltem adhuc quasi informat materiam hoc ipso quod species per formam antea prolatam consecratæ Christum præsentem continent, etiamsi illa physice pridem præterierit, idcirco etiam in hoc sacramento censendum est, *formam idipsum intrinsece componere* (Tanner, disp. 3, q. 1, dub. 2, n. 80).

(2) Cfr. Quarti, *in rubr. Missal.* p. 3, tit. 5, dub. 5.

essence (*formaliter*) et au point de vue de sa perfection (*perfective* — Cfr. S. THOM., 3, q. 73, a. 2). — *Sacramentum unitatis maxime debet esse unum. Sed hoc sacramentum est unitatis sacramentum, quæ est per fidem et caritatem in corpore mystico : ergo hoc sacramentum est unum* (RICHARD. A MED., IV, dist. 8, a. 1, q. 2). On voit facilement la raison de cette unité essentielle dans le but unique et commun de toutes les parties constitutives du sacrement. En effet, quoique le signe sacramentel soit composé de deux éléments (ou espèces) dans leur union avec les paroles correspondantes, la signification sacramentelle et l'efficacité (ou l'effet) du rite tout entier sont « un », en vertu de l'institution divine : et ainsi nous avons un sacrement formellement « un ». L'Eucharistie est, par son essence et par son but, un « banquet sacré où nous recevons Jésus-Christ » en participant à sa chair et à son sang ; ce banquet surnaturel doit donc être complet ; il doit consister en « un aliment et en un breuvage célestes » (*cibo potuque cœlesti*), de même que, pour la réfection du corps, il faut et la nourriture et la boisson. L'Eucharistie possède donc l'unité spécifique, parce que les deux espèces se complètent l'une l'autre comme signes symboliques, parce que toutes deux constituent le signe sacramentel complet d'un banquet céleste et parfait, et que toutes deux possèdent une seule et même efficacité sacramentelle. (1) *Quamvis species panis et vini sint plura signa, tamen ex his integratur unum completum signum* (RICHARD. A MED., IV, dist. 8, a. 1, q. 2).

Sous le rapport de la pratique ou de la réception de la sainte communion, il importe souverainement d'examiner dans quelle mesure les deux espèces contribuent ou sont requises pour l'essence et la perfection du sacrement eucharistique dans son unité numérique. Il faut distinguer, pour cela, entre la signification et la production de la grâce sacramentelle. Se place-t-on seulement au point de vue de l'efficacité et des effets, alors l'Eucharistie est un sacrement parfait sous chacune des deux espèces. *Hoc sacramentum est* unum perfectione, *sc. in quantum constituitur ex duobus, sc. cibo et potu, quorum* utrumque

---

(1) Sunt in isto sacramento duæ materiæ et duæ formæ verborum, ex quibus resultat unum signum perfectum et ordinatum ad unum, i. e. ad unionem mystici corporis Christi designandam et efficiendam. Ratio demum hujus integritatis ac ordinationis *dispositive* progreditur a natura, quia nec panis est plene reficiens neque vinum, sed ambo simul, — *completive* vero ab institutione divina, quæ duo ista instituit ad designandum et peragendum *unam plenam refectionem spiritualem* (DION. CARTUS., IV, dist. 8, q. 1). — Cfr. S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a. 2, q. 2. — DION. CARTUS., *De sacr. alt.* a. 27.

per se habet suam perfectionem (S. Thom., 3, q. 78, a. 6, ad 2). — Ce qui constitue à proprement parler la nourriture de l'âme, c'est-à-dire le contenu intrinsèque du banquet eucharistique — savoir la chair et le sang de Jésus-Christ ou Jésus-Christ tout entier — est présent tout entier aussi bien sous une seule espèce que sous toutes les deux ensemble. Il s'ensuit nécessairement que, même sous une seule espèce, l'Eucharistie est essentiellement le même sacrement et que, dès lors, au point de vue de l'efficacité sacramentelle, il ne peut y avoir aucune différence entre les deux cas. *Considerandum quod sub utraque specie est totus Christus indivisus, sc. corpus et sanguis ac anima et deitas, ac per hoc utrobique est unum et simplicissimum sacramentum* (Ludolph. de Sax., p. 2, c. 56, n. 5). — Il n'en va pas de même sous le rapport de la signification sacramentelle. Les deux espèces sont nécessaires pour que l'Eucharistie, même par son apparence extérieure, représente et caractérise expressément et d'une façon sensible la nourriture parfaite et complète de la vie de l'âme. Utraque *species est de integritate sacramenti eucharistiæ quoad* significantiam, *sed non quoad* efficaciam (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 2). — *Etsi totum in utraque specie contineatur, non tamen per alteram* perfecte *significatur. Et ideo fideles* perfectum *sacramentum recipiunt, quia ad* efficaciam *recipiunt ; sed quantum ad* significantiam *sufficit, quod Ecclesia faciat in eorum præsentia nec oportet quod ipsi recipiant* (sous les deux espèces — S. Bonav., *l. c.*).

6. — Bien que le sacrement eucharistique ait toute son essence et toute son efficacité même sous une seule espèce, la dualité des espèces n'est cependant point superflue : loin de là ; la confection de l'Eucharistie par la consécration des deux éléments et sous les deux espèces convient pour plusieurs raisons et, dès lors, Notre-Seigneur Jésus-Christ l'a expressément prescrite.

a) La célébration de l'Eucharistie est tout d'abord un sacrifice et, à ce titre, elle doit représenter aussi visiblement que possible la Passion et la mort du Sauveur. Or, la consécration sous les deux espèces figure excellemment la séparation du sang et du corps, l'effusion du sang qui a causé la Passion et la mort du divin Rédempteur.

b) En tant que sacrement permanent, l'Eucharistie est aussi le mémorial vivant de la mort de Jésus — alors même qu'on ne conserve ou qu'on ne reçoit qu'une seule des deux espèces (1). Le sacrement est produit par la double consécra-

---

(1) In hoc sacramento est memoriale passionis, quum ipsum corpus

tion ; par suite de cette consécration séparée, chacune des deux espèces contient le Sauveur sacramentellement immolé et, dès lors, chacune d'elles, indépendamment de l'existence simultanée de l'autre espèce, représente d'une manière permanente la Passion de Jésus-Christ. *In sacramento eucharistiæ commemoratur mors Christi, in quantum ipse Christus* passus *exhibetur nobis quasi paschale convivium* (S. Thom., 3, q. 66, a. 9, ad 5. — Cf. S. Thom., *c. gent.*, iv, 61).

c) La dualité des espèces désigne expressément l'Eucharistie comme banquet sacré et parfait, en tant que la chair de Jésus-Christ devient véritablement notre nourriture sous les espèces du pain, et son sang véritablement notre breuvage sous les espèces du vin — et ainsi les deux espèces ont pour but la sanctification de l'homme tout entier, dans son corps et dans son âme (*ut duplicis substantiæ totum cibaret hominem* S. Thom.) (1).

7. — L'autre question relative à l'unité ou à la multiplicité numérique du sacrement eucharistique n'a pas une grande importance pratique: c'est plutôt une question de mots (2). Les théologiens diffèrent d'opinion selon qu'ils se placent au point de vue de la notion ou définition du sacrement de l'Eucharistie, ou selon le principe d'après lequel ils déterminent la distinction numérique de ce sacrement. L'essence de l'Eucharistie comprend et le corps de Jésus-Christ qui, toujours et partout, reste numériquement « un », et le signe extrinsèque des espèces du pain qui sont multiples. Les uns, donc, s'arrêtant surtout à l'identité numérique du corps eucharistique malgré sa présence dans toutes les hosties consacrées, attribuent au sacrement l'unité numérique ; les autres, s'appuyant sur la multiplicité des espèces, veulent que ces hosties multiples constituent autant

---

Christi significatur et continetur in specie panis et sanguis in specie vini, et hoc est memoriale *vivum*, quia ipse Christus seipsum ibi præbet offerens nobis corpus, quod pro nobis fuit occisum, et sanguinem, qui pro nobis fuit effusus, et hoc est ad gustum, qui de proximo apprehendit, ut jam non quasi *speculatione*, sed quadam *experientia* passionis ejus memores simus (S. Bonav., iv, dist. 12, p. 2, a. 1, q. 1).

(1) Traditur hoc sacramentum sub duplici specie primo quidem propter ejus *perfectionem*, quia quum sit spiritualis refectio, debet habere spiritualem cibum et spiritualem potum; nam et corporalis refectio non perficitur sine potu et cibo... deinde propter hujus sacramenti *effectum* salutarem: valet enim ad salutem corporis et ideo offertur corpus et valet ad salutem animæ et ideo offertur sanguis — nam anima in sanguine est (S. Thom., *in I Cor.*, c. 11, lect. 5).

(2) Voir cette question traitée en détail dans Mastrius, disp. 3, q. 2, a. 3-4. — Salmant., disp, 2, dub. 4. — Lugo, disp. 2, sect. 2-3. — Suarez, disp. 39, sect. 4.

de sacrements numériquement divers. Certains théologiens adoptent une opinion moyenne : pour l'unité numérique du sacrement ils se contentent d'exiger que plusieurs hosties soient moralement réunies, *per modum unius*, par exemple dans le ciboire ou sur l'autel, ou qu'elles soient reçues simultanément par celui qui communie (1).

§. 18. — Institution et dignité du sacrement eucharistique.

1. — Le pasteur des âmes doit, avec le plus grand soin (*diligentissime*), exposer aux fidèles tout ce qui peut contribuer à leur « faire mieux comprendre la majesté de ce céleste sacrement » : il faut donc, en tout cas, à l'exemple de l'Apôtre, expliquer aussi « l'institution de l'Eucharistie » (CAT. ROM., q. 1-2). Le fait même de cette institution (2) ne saurait être mis en doute ; mais il reste à insister sur quelques circonstances qui ont leur importance au point de vue pratique et ascétique. Outre les raisons générales qui font ressortir la haute convenance de l'institution des sacrements prise en elle-même, il y a, dans la nature et dans les propriétés merveilleuses du sacrement eucharistique, des motifs tout particuliers non seulement d'admirer, mais de regarder en quelque sorte comme nécessaire la manière dont il a été institué. Specialiter *congruebat, ut hoc sacramentum Christus ipse, in sua persona institueret, in quo corpus et sanguis ejus communicatur. Unde ipse dicit : « Panis, quem* ego *dabo vobis, caro mea est pro mundi vita* » (JOANN., VI, 52 — S. THOM., *in I Cor.*, c. 11, lect. 5). Or, l'institution de notre sacrement présente ce caractère spécial que le Seigneur l'a accompli personnellement pour la première fois, qu'il l'a administré de ses propres mains à ses disciples (3), et que (suivant

---

(1) Etsi physice loquendo tot sint numero sacramenta, quot numero species vel etiam partes specierum, moraliter tamen unum numero sacramentum est, quod per modum unius proponitur et sumitur, quia id ad unum finem, sc. ad unam refectionem spiritualem refertur (BUSEMB., *De euch.*, dub. 1, n. 4). Cfr. S. ALPH. Theol. moral., l. 7, n. 191.

(2) Sacramentum corporis et sanguinis sui ipse Dominus Jesus Christus instituit, quando post cœnam veteris paschæ panem et vinum in corpus et sanguinem suum divina potentia transmutans apostolis sumendum tribuit et ut idem post hoc in memoriam sui agerent præcepit (HUGO DE S. VICT., *De sacr.*, l. 2, p. 8, c. 2).

(3) Sacramentum eucharistiæ Christus et ipse sumpsit et aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam hujus sacramenti, tum quia hoc

nombre de théologiens) il l'a reçu lui-même. *Christus conficiendo dedit formam conficiendi* (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, a. 2, q. 2) (1).

2. — Seules, la perfection et la plénitude des grâces du Testament nouveau étaient en rapport avec les merveilles que l'Eucharistie renferme comme avec les effets qu'elle produit : c'est déjà une raison pour laquelle notre sacrement ne pouvait être institué qu'en vue des temps postérieurs à Jésus-Christ. *Eucharistia est sacramentum* perfectum *dominicæ passionis tanquam* continens ipsum Christum passum, *et ideo non potuit institui ante Incarnationem, sed tunc habebant locum sacramenta, quæ erant tantum præfigurativa dominicæ passionis* (S. Thom., 3, q. 73, a. 5, ad 2). — L'effet propre de l'Eucharistie, qui est la charité, doit être le caractère distinctif de l'Alliance nouvelle ; c'est donc dans les temps chrétiens que cet effet doit se rencontrer et se manifester dans toute sa plénitude. *Hoc sacramentum congruebat* legi *tantum* gratiæ, *tum propter rem contentam, quæ est corpus Christi verum, tum propter efficaciam, quæ est caritatis vinculum, quæ in Nova Lege apparere et abundare debuit, in anterioribus autem imperfecte possideri, ita ut gradus sit in mundo, sicut in uno homine* (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, a. 2, q. 1).

3. — Toutes les circonstances montrent que le moment de l'institution a été choisi avec une sagesse divine. *Christus sa-*

---

sacramentum est memoriale suæ passionis, in qua Christus est sacerdos et hostia (S. Thom., 3, q. 81, a. 6, ad 1).

(1) A l'exemple d'un grand nombre de Pères (τὸ ἑαυτοῦ αἷμα αὐτός ἔπιεν — S. Chrys., *in Matth.*, hom. 82, n. 1), tous les scolastiques ont admis que Jésus, à la dernière Cène, participa lui-même à sa chair et à son sang. *Merito scholastici omnes, qui hac de re tractarunt, in hanc sententiam uno animo consenserunt* (Vasquez, in 3, q. 81, a. 1). On ne discutait que la façon de s'exprimer : fallait-il dire que le Seigneur a reçu l'Eucharistie sacramentellement et d'une manière spirituelle, puisqu'il ne pouvait y puiser qu'une « *delectatio spiritualis* » ? La Sainte Écriture n'affirme pas, il est vrai, cette participation de Jésus-Christ à l'Eucharistie ; mais elle ne l'exclut point. Des exégètes modernes (Knabenbauer, Schanz, Schegg, Poelzl, Laurent) sont d'avis contraire. Leurs objections, d'ailleurs, ne sont pas nouvelles : les scolastiques les connaissaient et ils les ont réfutées. Cfr. S. Thom., 3, q. 81, n. 1. — S. Bonav., iv, dist. 9, a. 1, q. 4. — Salmant., disp. 1, cap. 3, n. 64-67. — Quant à l'opinion exprimée avec plus ou moins d'assurance, que la sainte communion aurait été portée à la T. S. Vierge hors du Cénacle, elle ne repose sur aucun fondement solide. « La première après son très saint Fils, Marie reçut la communion de la main de Gabriel, le prince de la cour céleste » (Marie d'Agreda, iii, 410) *Res ista nobis videtur valde incerta et levis probabilitatis* (Salmant., disp. 1, c. 3, n. 67).

pientissime omnia fecit et maxime sapienter hoc instituit sacramentum (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 4). C'est par une admirable convenance que l'institution a eu lieu en la rattachant immédiatement à la célébration de la Pâque de l'Ancien Testament et à l'heure même où Jésus était sur le point de retourner à son Père par sa Passion et par sa mort (JOANN., XIII, 1). *Sacramentum illud, quum sit visibile, continet corpus Christi verum et vere est ibi* cibus *et præcipuum* signum amoris *: cibus, inquam*, reficiens *et ideo tempore refectionis instituit ; cibus etiam* paschalis *et ideo in* paschali cœna. *Quia vero erat* signum amoris *et in recessu debet homo ostendere amoris signa et memoriale, ut arctius in memoria maneat : ideo in* ultima cœna (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, a. 2, q. 2).

a) Le type et l'antitype devaient être rapprochés autant que possible. L'agneau pascal était, comme sacrifice et victime, l'image la plus significative de Jésus-Christ en tant qu'il a été immolé « comme notre agneau pascal » (I COR., V, 7). Par l'institution de l'Eucharistie, qui fut comme l'apogée et la conclusion de la dernière Cène, la pleine réalité succédait à la figure et à l'ombre. *Umbram fugat veritas* (S. THOM.). Ce que la célébration rituelle de la Pâque signifiait obscurément, a reçu son éclatante réalisation dans la Pâque nouvelle instituée par le Seigneur. Immédiatement après « l'agneau typique » ou figuratif (*post agnum typicum*), « l'agneau véritable » (*verus agnus*) est donné en aliment aux apôtres.

b) C'est avec une admirable sagesse que le Sauveur a placé la double célébration de la Pâque de l'Ancien Testament et de celle du Nouveau, immédiatement avant le commencement de sa Passion. Sans la foi à la Passion de Jésus-Christ (*sine fide passionis Christi* — S. THOM.), les hommes n'ont jamais pu participer aux fruits de la rédemption, de la réconciliation, du salut. Or, de même que, sous la loi mosaïque, l'agneau pascal annonçait et figurait dans l'avenir la Passion et la mort de Jésus, ainsi l'Eucharistie est l'image, d'ailleurs incomparablement plus excellente, et le mémorial du sacrifice du Seigneur (1).

c) Le Sauveur n'a pas voulu laisser les siens comme des orphelins en ce monde (JOANN., XIV, 18) ; il lui a plu de rester avec eux, même dans sainte Humanité, jusqu'à la fin des temps

---

(1) Successit agno paschali in N. T. eucharistiæ sacramentum, quod est rememorativum præteritæ passionis, sicut et illud fuit præfigurativum futuræ. Et ideo conveniens fuit, ut imminente passione celebrato priore sacramento novum sacramentum institueret (S. THOM. 3, q. 73, a. 5).

(MATTH., XXVIII, 19). Or, l'heure étant venue où il devait retirer à notre terre sa présence visible, il nous a laissé en échange sa présence sacramentelle : là, sans doute, il est voilé à nos regards, mais il est aussi réellement présent qu'il l'était aux jours de sa vie mortelle (1). Jésus-Christ ne rend pas seulement sa présence perpétuelle : il la multiplie, il l'étend de manière à résider parmi nous en une multitude de lieux simultanément. Le mémorial qu'il nous a donné est donc merveilleusement digne de la sagesse de Jésus, de sa puissance et de son amour (2).

d) L'Eucharistie a été instituée avant la Passion et non immédiatement avant l'Ascension, parce que « le passage de Jésus à son Père » (JOANN., XIII, 1) et son départ de ce monde coïncident, à proprement parler, avec sa mort. Le séjour du Sauveur sur la terre, entre la Résurrection et l'Ascension, ne fait plus partie de sa vie ici-bas (S. THOM., 3, q. 55, a. 3) ; c'était une vie nouvelle, une vie glorieuse. Durant ces quarante jours, il « apparut » à ses disciples, mais de temps en temps et seulement pour quelques heures (3).

e) « Comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (JOANN., XIII, 1). Cet amour, il l'avait toujours témoigné à ses disciples pendant sa vie mortelle; mais, à la fin et au moment du départ, il leur donna, en dehors même du sacrifice de sa vie par la mort sanglante de la croix, la preuve la plus éclatante et la plus parfaite de son amour par la célébration et par l'institution du mystère de l'autel. L'Eucharistie

---

(1) Continetur Christus ipse in eucharistia sicut in sacramento et ideo, quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum iis reliquit, sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda ejus imago (S. THOM., 3, q, 73, a. 5).

(2) Præsupponentes supercertissime, quod juxta catholicam totius sanctæ Ecclesiæ fidem Christus veraciter, essentialiter, personaliter in sacramento exsistat, profunde ac sapienter pensemus incomprehensibilem prorsusque ineffabilem magnitudinem caritatis, liberalitatis, dignationis et miserationis D. N. J. Ch. ad nos : quod tam misericordissime dignatur esse semper nobiscum, quod tam intime unit se nobis, quod seipsum tam munificentissime et superlargissime nobis communicat, non sua tantummodo dona, sed seipsum tribuens nobis ; quod tam multiformiter ac copiose nostris indigentiis atque peccatis subvenit ac medetur, quod instar summi communisque boni nulli se negat (DION. CARTUS., *de contempl.* l. 1, c. 53).

(3) Ante passionem fuit cum discipulis ut *socius* et ideo tunc reliquit signa amoris, sed post resurrectionem fuit ut *dominus* et *quasi extraneus* (LUC. 24, 44) et ideo recessus ille debuit explicare signum et sacramentorum amoris (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, a. 2, q. 3).

est, évidemment, le don de la charité la plus ardente (1): elle est l'extase de l'amour. *Salvator instar æstuantissimæ fornacis calidissimas flammas evaporantis in cœna illa novissima inæstimabilis suæ dilectionis, miserationis et largifluitatis indicia et effectus, beneficia ac opera omnibus nobis patefecit, ostendit, donavit. Nempe quum caritas sit unitiva et communicativa, quo tunc se vicinius univit, copiosius communicavit, integralius tribuit nobis, eo vehementiorem habuisse ad nos dilectionem clarissime demonstratur* (Dion. Cartus., *in hymn.* « Sacris solemniis » *enarratio*). « Dites-moi, aimable Sagesse, dites-moi quel est le gage le plus grand et le plus délicieux que, dans votre humanité, vous avez donné de votre amour, en dehors de ce gage infini qui est votre mort très cruelle (2)? — Regarde à quoi mon infinie tendresse m'a contraint pour ne point me séparer de mes bien-aimés — et c'est là le propre de l'amour. Comme je voulais, par ma cruelle mort, quitter le monde pour retourner à mon Père; comme je savais les tristesses que plus d'un cœur aimant devait ressentir, je me suis donné moi-même, j'ai donné à mes disciples ma douce présence sur la table de la dernière Cène; je me donne tous les jours à mes élus » (Henri Suso, p. 450).

Le Sauveur a également institué l'Eucharistie afin que les hommes ne l'oublient jamais, et qu'ils puissent se rappeler toujours son amour et ses souffrances. L'heure douloureuse du départ, cet instant d'une solennelle gravité a très certainement contribué à remplir ce désir. Par là, l'Eucharistie qui est le mystère de l'amour, et, par l'Eucharistie, l'œuvre tout entière de notre Rédemption demeurent profondément gravées dans le souvenir et dans le cœur des fidèles (3). *Memoria memor ero et*

---

(1) Quoniam Christus tam ardentissima caritate dilexit nos, maxime decuit, ut ex hoc mundo recedens et ad Patrem ascendens relinqueret nobis condignum et efficax memoriale ac pignus suæ dilectionis nec potuit pretiosius salubriusque memoriale relinquere, quam proprium corpus ac sanguinem sub hoc secretissimo sacramento (Dion. Cartus., *Expos. missæ*, a. 31).

(2) Est aliquod signum amoris, quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur ; majus autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur vel labores vel verbera pro amico sumendo : maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit pro amico moriendo. Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum ; quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet : unde patet, quod primum est *majus dilectionis signum* ; unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi, veritas autem præeminet figuræ et res memoriali (S. Thom. *Quodl.* v, a. 6).

(3) Quia per passionem et mortem Christi homines a peccato purgan-

tabescet in me anima mea (Offic. eccl.). *Memoriale datum ab amico amicis quum ab iis corporaliter et visibiliter recedit, solet fortius imprimi memoriis amicorum et diligentius et reverentius custodiri* (Rich. a Med., iv, dist. 8, a. 1, q. 4).

4. — Si nombreux et si magnifiques sont les avantages de l'Eucharistie qu'on peut à peine la comparer aux autres sacrements : elle leur est incomparablement supérieure. *Hoc sacramentum cætera sacramenta excellit et quasi consummativum est aliorum omnium, sicut caritas omnium virtutum* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 1, q. 1). Tous les détails de l'institution nous révèlent cette incontestable prééminence du sacrement eucharistique.

La grandeur et la sublimité de l'Eucharistie nous apparaissent aussi manifestement, lorsque nous examinons même rapidement les multiples figures qui l'ont annoncée, et les noms ou attributs divers dont on se sert pour la désigner dans l'Église, depuis les temps apostoliques. A ce double point de vue, le Baptême seul peut rivaliser avec l'Eucharistie. Nombre d'appellations sont communes, en effet, à ces deux « glorieux sacrements » (*sacramenta famosissima* — S. Bonav.) (1).

« L'ineffable Providence de Dieu » avait disposé tout un ensemble de figures ou types afin d'indiquer, du moins par leur nombre et par leur diversité, la perfection de l'Eucharistie, ses propriétés merveilleuses, ses admirables effets. *Ad ostendendum hujus sacramenti* dignitatem *et* utilitatem *conveniens fuit ipsum præfigurari non tantum una figura, sed multiplici, et etiam propter ejus* difficultatem *ad credendum conveniens fuit, homines per multiplicem figuram ad ipsum credendum manuduci* (Richard a Med., iv, dist. 8, a. 1, q. 3). Selon la remarque du Docteur

---

tur, ut hujus tam immensi beneficii jugis in nobis maneret memoria, Filius Dei passione appropinquante suæ passionis et mortis memoriam fidelibus suis reliquit jugiter recolendam, suum corpus et sanguinem tradens discipulis sub speciebus panis et vini, quod usque nunc in memoriam illus venerandæ passionis ubique terrarum Christi frequentat Ecclesia (S. Thom., *Opusc.* ii, c. *Græc.*, c. 8).

(1) Quamvis omnia sacramenta *aliquo modo* præfigurata sint, hæc duo tamen *pluribus* et *expressioribus figuris*, tum propter difficultatem in credendo, quæ est in baptismo, quia primum sacramentum, in eucharistia, quia summum : tum propter dignitatem, quæ est in baptismo quantum ad efficaciam, in eucharistia quantum ad continentiam : tum propter Ecclesiæ unitatem, quæ est in baptismo quantum ad inchoationem, in eucharistia quantum ad consummationem, vel in baptismo quantum ad signaculum christianitatis, in eucharistia quantum ad cultum deitatis. Unde quamvis alia habeant figuras aliquo modo, non tamen ita præcipue nec ita expresse (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1).

séraphique, *figuræ secundum diversas considerationes mutuo se excedunt expressione*: les figures du sacrement de l'autel contribuent ainsi particulièrement à révéler dans l'Eucharistie « le plus excellent des dons divins » (*donum Dei excellentissimum* — S. BONAV.). L'agneau pascal, le pain et le vin offerts par Melchisédech, les pains de proposition, le pain cuit sous la cendre du prophète Élie, la manne miraculeuse et l'eau jaillie du rocher (I COR., X, 3-4) symbolisaient dans l'Ancien Testament le corps et le sang de Jésus-Christ, en tant qu'ils sont l'aliment et le breuvage divins qui doivent nourrir et fortifier les chrétiens dans leur voyage à travers les solitudes de cette vie. *Veritas autem licet figuræ respondeat, tamen figura non potest eam adæquare* (S. THOM., 3, q. 76, a. 6, ad 2. — Cfr TOLET, in 3, q. 73, a. 6).

Il faut voir aussi un effort tenté pour faire comprendre ou du moins pour indiquer l'inépuisable richesse de notre sacrement, dans les nombreuses appellations qui désignent l'Eucharistie, dans les descriptions multiples qui en sont données (1). De ces noms, plusieurs sont empruntés aussi aux rapports extrinsèques du sacrement avec différentes choses (2). — *Quum sacramentale mysterium istud tantæ sit excellentiæ, tantæ vigorositatis, tantæ gratiosissimæ salubritatis tamque sublimium sit productivum effectuum, oportuit ipsum ad hæc insinuanda* pluribus *appellari* nominibus, *quanquam nec illa nec quæcumque alia ejus dignitatem, virtutes, proprietates, mirabilitates et efficientias plene valeant designare* (DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, a. 1). Les Pères nomment l'Eucharistie, par exemple: le céleste banquet du sacrifice, le banquet du Seigneur, l'aliment divin, la table du Seigneur, la chair très sainte de l'Agneau, le très saint sacrement, le sacrement très salutaire, le trésor des fidèles, la mystérieuse bénédiction, les redoutables mystères, les saints mystères, la participation à l'autel, la nourriture et le breuvage de l'autel, le sacrement de l'autel. — Au temps apostolique la célébration de l'Eucharistie s'appelait « la fraction du pain » (κλάσις τοῦ ἄρτου, κλάζειν ἄρτον) et la « bénédiction » (εὐλογία — I COR., X, 16; ACT. II, 42). Bientôt après, les mots λειτουργία, σύναξις

---

(1) Sive rei contentæ majestatem sive modi exsistendi prodigia sive Christi se offerentis caritatem sive uberrimos sacramenti fructus perpendamus, cuncta reperiemus nostra cogitatione majora et quæ minime possimus *una voce* significare. Quare jure optimo Patres et Doctores excogitarunt *diversa nomina* ad repræsentandum diversas hujus sacramenti perfectiones et omnia, ut quod uno vocabulo comprehendi nequit, pluribus nominibus declaretur ex parte (SALMANT., disp. 1. c. 12, n. 85).

(2) Cfr. CORBLET, *Hist. du sacr. de l'Euchar.*, I, 24-39.

et εὐχαριστία devinrent en usage et, désormais, ces expressions furent employées de préférence. A l'exemple du divin Maître (Luc., xxii, 19; I Cor., xi, 24), l'Église a toujours fait précéder la consécration d'une action de grâce solennelle (*præfatio*) qui trouvait en quelque sorte sa conclusion dans les paroles mêmes de la consécration: le mot « action de grâce » (εὐχαριστία) fut donc appliqué au sacrifice tout entier et à la communion, d'autant mieux que le sacrifice et la communion sont l'action de grâce la plus parfaite qui puisse être rendue à Dieu pour tous les bienfaits reçus. Les Scolastiques prenaient le mot εὐχαριστία (εὖ = bien, bon; χάρις = grâce) surtout au sens de « *bona gratia* », parce que le principe et l'auteur de toutes les grâces est présent dans notre sacrement pour communiquer à ceux qui le reçoivent l'abondance de ses dons. *Sacramentum altaris excellenter dicitur* eucharistia, *i. e. bona gratia, quia in hoc sacramento non modo est augmentum virtutis et gratiæ, sed ille totus sumitur, qui est fons et origo totius gratiæ* (Petr. Lomb., iv, dist. 8, p. 1, c. 1). — *Sacramentum hoc rite* eucharistia, *i. e. bona gratia nominatur, ita quod ob universalem eminentiam ac plenitudinem suæ gratiositatis non solum eucharistialis seu bene gratiosa, sed eucharistia, i. e. bona gratia dicitur* (Dion. Cartus., *de sacr. alt.*, a. 2). — Par la conversion du pain, le corps de Jésus-Christ devient présent et il demeure sous les espèces pour être la nourriture spirituelle de l'âme: on donne donc volontiers à notre sacrement le nom de « pain » (*panis*), mais en y joignant d'ordinaire certaines expressions qui indiquent un pain d'une nature spéciale; on dit, par exemple: *panis ille*, *panis quem frangimus*, *panis cœli*, *panis cœlicus*, *panis angelorum*, *panis angelicus*, *panis vivus et vitalis*, *panis Christi*, *panis mysticus*, *panis supersubstantialis*. — On voit aussi avec combien de raison l'Eucharistie est nommée *viaticum* (ἐφόδιον), c'est-à-dire nourriture du pèlerin (*cibus viatorum* — S. Thom.) passant de l'exil d'ici bas à la céleste patrie (1). *Viaticum dicitur, quia est cibus itinerantium, quia datur transeuntibus de hac vita ad patriam* (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, dub. 3). *Significationem habet respectu futuri, in quantum sc. hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis*

---

(1) Tempus Evangelii recte *tempus gratiæ* nuncupatur, quoniam multo exuberantior gratia in eo est data quam ante et innumerabiliter pluribus: inter quæ est universitas gratiæ sacramentalis et eucharistia maxime, quæ inter suos effectus clarissimos confortat et munit nos in peregrinationis hujus exilio ad pergendum viam salutis et arctum hoc iter, in quo innumerabilia magna ac gravia occurrunt impedimenta, quousque ad supernæ vocationis brabeum pertingamus (Dion. Cartus., *de sacr. alt.*, a. 5).

Dei, quæ erit in patria, et secundum hoc dicitur viaticum, *quia hic præbet nobis viam illuc perveniendi* (S. Thom., 3, q. 73, a. 4). — Quelle plénitude de sens, encore, dans l'expression « le corps du Seigneur » (*corpus dominicum*) (1) !

5. — L'Eucharistie est le digne et le plus saint des sacrements par son essence même, par ce qu'elle contient (*propter rem contentam*) (2). In hoc sacramento veraciter continetur Christus passus (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 2). — « Bien que tous les sacrements de Jésus-Christ soient très nobles et très précieux, puisqu'ils empruntent tous leur vertu à la Passion du Sauveur et qu'ils sont sortis de son Cœur, l'Eucharistie cependant l'emporte sur les autres, parce que les autres sont simplement les signes des grâces divines, tandis que l'Eucharistie contient substantiellement Jésus-Christ avec son corps, son âme et son sang » (Jean d'Eck). — L'essence du sacrement eucharistique, c'est tout d'abord et surtout « le corps glorieux » (*corpus gloriosum*) (3) et « le précieux sang » (*sanguis pretiosus*) de Jésus-Christ : or l'un et l'autre sont la fleur la plus délicate et la plus noble de la création matérielle, parce qu'ils sont l'œuvre admirable de l'Esprit Saint, formés par sa toute-puissance dans le sein de la Vierge très pure. *Si de sacramento isto loquamur quantum ad id quod* directe *et* ex vi conversionis *continetur in ipso, sic plene magna valde est dignitas ejus, utputa dignitas corporis Christi, quod in seipso existit eximie dignum et sanctum et purum* (Dion. Cartus., *de sacr. alt.*, serm. 2). — En outre, le corps et le sang de Jésus-Christ sont vivifiés et glorifiés, puisqu'ils sont unis à l'âme la plus sainte et la plus belle qui ait jamais été créée. Toutes les richesses de la nature, de la grâce et de la gloire ont été, en quelque sorte, épuisées,

---

(1) En allemand « *Frohnleichnam* » (vrònlichnam) = corps du Seigneur ; mot composé de *vrôn* = seigneur maître, seigneurial, divin, saint ; et de *lichnam* : corps, chair. Dans Berthold de Ratisbonne on trouve « *der heilige gotes lichnam* ».

(2) Cfr. Dion. Cartus., *de sacr. alt.*, a. 11.

(3) Corpus Christi nunc glorificatissimum est et recte gloriosum vocatur, quia adhuc mortale existens unitum fuit immediate non solum gloriosissimæ animæ Christi, sed et simul cum ea Verbo æterno et fuit tam animæ quam Verbi instrumentum vivum, conjunctum, animatum ac proprium. Propter quod virtus exiit de illo sanavitque omnes ; immo et ex contactu sanctissimi corporis ejus in vestes ac fimbrias vestium ejus virtus diffundebatur divina et efficax fuit ad supernaturales effectus (Marc., 6, 56). Fuit rursus corpus hoc gloriosum, utpote ex purissimis sanguinibus sanctissimæ Virginis sumptum et supernaturaliter ac instantanee ab omnipotentia Spiritus sancti formatum, quod et secretissime ac incomprehensibilissime, tamen verissime sub speciebus sacramentalibus continetur (Dion. Cartus., *in hymn.* « Pange lingua » *enarr.*).

pour donner à l'humanité du Sauveur toute la dignité possible, et cette glorieuse humanité, déjà plus précieuse en elle-même que le reste de la création entière, reçoit et possède une dignité infinie par « l'onction de la divinité », par l'union hypostatique avec la seconde personne de la Sainte Trinité (1). « Ma divinité n'est-elle pas plus lumineuse que tous les soleils ? mon âme plus brillante que les astres? mon corps glorifié plus ravissant que tous les charmes de la lumière de l'été ? et tu m'as reçu aujourd'hui dans la communion » ! (Henri Suso, p. 464). C'est donc un banquet magnifique et précieux que le banquet eucharistique (2) dont le Bon Pasteur, dans sa bonté et sa douceur, daigne, dès ici-bas, nourrir les pauvres brebis de son troupeau (Ps. LXVII, 11) ; c'est le « banquet sacré, où nous recevons Jésus-Christ lui-même ; le banquet qui est le mémorial de la Passion du Sauveur, où l'âme est remplie de la grâce, où le gage de la gloire à venir nous est donné ». *Cibus, qui communicat se pluribus et per partes, est bonus* ; *qui communicat se pluribus totum et successive, est melior, ut verbum Dei quod prædicatur* ; *qui vero communicat se pluribus et totum et simul, iste est optimus et* talis est iste cibus: hic etiam est ille cibus, qui est summum bonum, sc. Christus Dominus (S. Bonav., IV, dist. 8, p. 1, dub. 2). — La présence réelle de Jésus-Christ, sa présence personnelle, permanente dans l'hostie élève l'Eucharistie bien au-dessus de tous les autres sacrements. Tandis que les autres sacrements ne possèdent que transitoirement — c'est-à-dire au moment où ils sont constitués et reçus — la vertu de sanctifier (*vim sanctificandi habent*), l'Auteur même de toute sainteté (*ipse sanctitatis auctor*) est, par son humanité et par sa divinité, présent dans l'Eucharistie aussi longtemps que subsistent les espèces consacrées.

19. — Les éléments matériels du sacrement eucharistique.

1. — Le sacrement de l'Eucharistie a été institué sous deux

(1) Christus nominat personam in duabus naturis, quarum una est nobilitatis et dignitatis infinitæ et ipsa persona in se, et natura unita ratione personæ habet quamdam nobilitatem et dignitatem singularem et inæstimabilem. Ergo absque omni calumnia potest concedi et dici, quod Deus magis dilexerit et diligat Christum quam totum genus humanum (S. Bonav., III, dist. 32, q. 5).

(2) Cf. Gaudier, *De perfectione vitæ spir.*, p. 5, sect. 10, c. 2.

espèces : il faut donc aussi, d'après le précepte divin, une double matière : le pain et le vin (1). Le sacrifice du prêtre-roi Melchisédech, qui paraît d'une manière si inattendue et si mystérieuse, avait déjà pour but de figurer et d'annoncer cette double matière de l'Eucharistie (Ps. cix, 4). *Sacerdos in æternum Christus Dominus secundum ordinem Melchisedech panem et vinum obtulit* (Offic. eccl.). Ici, le pain et le vin sont appelés ordinairement la matière « éloignée » (*materia remota*), mais non pas, évidemment, au même sens ni de la même façon que l'eau, par exemple, dans le Baptême ou le Saint-Chrême dans la Confirmation. Le pain et le vin, en effet, n'appartiennent nullement, par leur substance, à la constitution intrinsèque du sacrement eucharistique : ils sont simplement les éléments dont la consécration et la conversion font que le sacrement existe (*conficitur*) (2). *Quod istud sacramentum debeat confici* in specie panis et vini, *ipsa Domini institutio sive conseeratio et Ecclesiæ catholicæ observatio sufficientem præbet auctoritatem et rationem* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 1). — Seuls, le pain de froment (*panis triticeus*) et le vin de vigne (*vinum viligineum*) sont matière valide. — Eucharistiæ sacramentum non potest confici in alio pane quam de tritico nec in alio vino quam de vite (S. Bonav., *l. c.* q. 4). Tout autre pain et tout autre vin sont exclus comme n'étant pas matière à consécration. Nous en pourrions déjà reconnaître une indication dans ce fait que le Sauveur s'est comparé lui-même au grain de froment et au cep de la vigne (Joann., xii, 24 ; xv, 1). *Sicut Dominus se comparavit grano frumenti, ita etiam se comparavit viti. Sed solus panis de frumento est materia hujus sacramenti : ergo solum vinum de vite est propria materia hujus sacramenti* (S. Thom., 3, q. 74, a. 5). Que le pain de froment et le vin de vigne soient absolument nécessaires pour la validité de l'Eucharistie, c'est ce qui ressort de son institution même ou de la disposition établie par le Seigneur (3), c'est ce que la pratique cons-

(1) Religiosa impendatur cura, ut purissima aptissimaque sit materia in Domini dominantium corpus et sanguinem convertenda. Hostiæ sint ex tritici farina et aqua naturali confectæ, macularum expertes, recentes. Vinum, si haberi possit, seligatur album ; nunquam non purum sit et bonum. Intolerabile esset, si ad tantum mysterium adhiberetur vinum, quod convivis apponere ecclesiæ rectorem puderet. In aqua admiscenda sollicite caveatur, ut permodica sit et vini naturam immutando plane impar (Collect. Lac., v, 165).

(2) Materia hæc non ea intelligitur, quæ in ipso sacramento permaneat, sed ex qua tanquam materia transeunte fiat sacramentum corporis et sanguinis Domini (Sylvius, in 3, q. 74, a. 1).

(3) Materiam et formam hujus sacramenti Unigenitus Dei personaliter

tante et l'enseignement formel de l'Église ont toujours incontestablement affirmé. *In his duabus speciebus Dominus confecit et conficiendo instituit* (S. Bonav., *l. c.*). — Tout pain véritablement de froment (1) et tout vin naturel de la vigne peuvent être consacrés, qu'on admette une seule ou plusieurs espèces ou sous-espèces de ces éléments. *In omni autem pane de frumento sicut in omni vino de vite sive sit ibi differentia* accidentalis *sive* specifica, *ut dicunt quidam, potest confici salvata specie illius panis et illius vini* (S. Bonav., *l. c.*). — Les deux éléments restent matière valide, jusqu'à ce qu'ils subissent un changement essentiel, ce que l'on peut reconnaître à la couleur, au goût, à l'odeur.

2. — Pour la préparation des hosties, il faut employer de la farine de pur froment et de l'eau naturelle. Le froment est une sorte de blé, la plus noble (2) : aussi l'appelle-t-on parfois simplement *frumentum* (σῖτος — Ezech., xxvii, 17. Jerem., xli, 8). Comme il donne la farine la plus pure et la plus blanche, on l'a toujours choisi de préférence pour préparer le pain. — Que le pain de froment soit cuit avec du levain ou sans levain, c'est toujours vraiment et essentiellement du pain (ἄρτος, *panis*) — aussi le pain sans levain s'appelle simplement du « pain » (Luc. xxiv, 30). — Au point de vue de la validité de la matière (3),

---

in cœna instituit et quod egit, suis ministris agendum reliquit. Ideo sicut ad consecrationem tanti sacramenti exigitur forma verborum, qua usus est ipse Christus in consecrando, ita et materia illa requiritur, in qua confecit atque instituit, puta triticeus panis et vinum vitis (Dion. Cartus., *de sacr. alt.* a. 39).

(1) Trois espèces de blés, — *siligo* (seigle), *spelta* (épeautre) et *far* — sont, malgré leur dénomination différente, considérées comme froment par un grand nombre de théologiens qui les regardent, dès lors, comme une matière valide. Cfr. Haunold, l. 4, tr. 3, c. 3, controv. 1. — Ballerini-Palmieri, tr. 10, sect. 4, c. 1, dub. 3. — Tria supradicta revera ad tritici naturam, speciem et definitionem pertinent, licet vulgus ea tritici appellatione non comprehendat. Nec interest ad præsentem disputationem, utrum triticum sit species infima an subalterna. Si enim infima est, ad eam pertinebunt jam dicta frumenti genera ut solis accidentibus distincta ; sin autem subalterna, erit triticum genus illarum specierum (Estius, iv, dist. 8, § 6). — Cfr. Aversa, in 3, q. 74, sect. 3.

(2) Panis triticeus vere est panis et granum ejus præcipuæ est nobilitatis. Et hac ratione congruum est, ut nobilissimum corpus quasi nobilissimus panis filiorum Dei detur filiis sub specie nobilissimi panis, sc. triticei (B. Albert M., *serm. de s. sacr.* 10, n. 1).

(3) Quum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed utrolibet existente species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum et propter hoc diversæ Ecclesiæ diversum in hoc usum habent et utrumque congruere potest significationi sacramenti (S. Thom., *c. gent.*, iv, 69).

cette différence n'a donc aucune importance. L'Église d'Occident prescrit l'emploi du pain azyme; les Grecs, au contraire, et la plupart des Orientaux se servent de pain fermenté (1) : cette pratique des deux Églises remonte jusqu'au premier siècle. Dans les premiers temps on n'attachait pas autant d'importance à ce point; il n'y avait pas alors, comme maintenant, une loi générale, bien que, de très bonne heure, on ait célébré l'Eucharistie en Orient, le plus souvent avec du pain fermenté, en Occident avec du pain azyme.

Le rite romain a certainement l'avantage de mieux répondre au symbolisme de notre sacrement et d'être, par conséquent, mieux fondé en raison (*rationabilior* — S. THOM.) que l'usage grec, lequel, cependant, peut s'appuyer de tel ou tel motif (*habet aliquam rationem* — S. THOM.). Il est certain que, dans la cène de l'agneau pascal, Notre Seigneur s'est servi de pain azyme conformément à la loi, et que, dès lors, il a célébré l'Eucharistie en employant du pain non fermenté (2). Sur ce point, si son exemple n'est point un précepte proprement dit, il est, en tout cas, un modèle qui se recommande extrêmement à notre imitation (Cfr. LUGO, disp. 4, sect. 2, n. 28). Le levain est un ferment et, sous le rapport de ses divers effets, il peut être pris comme une figure, soit dans un sens favorable (= amélioration — LUC., XIII, 21), soit en un sens défavorable (= corruption — MATTH., XVI, 6) (3). Ce dernier sens convient surtout. En tant, en effet, que le ferment est un germe de corruption (*fermentum habet aliquid corruptionis* — S. THOM., 3, q. 74, a. 4, ad 4), le levain est une figure du péché qui a causé et cause encore tant de ruines (*corruptio*) dans la création entière. « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain (*fermentum*, ζύμη) aigrit (*corrumpit*,

---

(1) De temps immémorial, les Maronites et les Arméniens emploient le pain non fermenté. Reliqui Orientales, nostris *Maronitis Armenisque exceptis*, panem fermentatum usurpare maluerunt in eoque nunc consecrant (COLLECT. LAC., II, 190).

(2) Præceptum erat, ut Judæi comederent pascha cum azymis: ergo Dominus comedit azyma. Sed de illo pane confecit, quem in cœna comederat (S. BONAV., IV, 11, p. 2, a. 2, q. 1).

(3) Nota, quod per *fermentum* aliquando intelligitur corruptio pacis et unitatis (LUC., XII, 1), et hoc satis recte, quia fermentum est pasta vetus et ex vetustate corrupta et in acredinem versa, quæ reliquam massam corrumpit et in acredinem vertit (I COR., V, 7). — Aliquando per *fermentum* intelligitur fervor et dilectio, quia fermentum pastam calefacit et quemdam fervorem inducit quasi ab occulto et interiori... Cujus diversitatis causa est multiplicitas proprietatum, ex quibus diversitas similitudinum et repræsentationum oritur in figuris (S. BONAV., *in Luc.*, c. 13, n. 43, v. 21).

ζυμοῖ), toute la masse (*massa*, φύραμα) ? » (I Cor., v, 6.) Le pain azyme est donc un symbole excellent de l'affranchissement de toute corruption causée par le péché — et le corps de Jésus-Christ est entièrement affranchi de cette corruption (1) — comme il est l'image de la pureté et de la sainteté qui doivent orner tous ceux qui participent à la « Pâque nouvelle » et au véritable agneau pascal (I Cor., v, 7-8) (2).

3. — Seul le vrai vin, le vin de raisins est matière valide du sacrement, mais tout vin qui peut et doit être regardé comme le fruit ou le produit de la vigne (γέννημα τῆς ἀμπέλου, *genimen vitis* — Matth., xxvi, 29) (3). Sont donc matière invalide tous les vins essentiellement falsifiés, ou vins artificiels ; les boissons tirées de fruits pressurés, et qu'on ne peut que très improprement appeler des vins : vins de pommes, de groseilles, etc... (4). Les raisins tout à fait verts (*uvæ acerbæ vel non maturæ* — Miss. Rom.) ne peuvent donner du vin (*agresta non est vinum* — S. Thom.) : ce n'est donc point matière à consécration. Le moût tout fraîchement exprimé de grappes mûres (*mustum*) serait une matière valide ; mais on ne peut l'employer pour la consécration à cause de son impureté (*propter impuritatem* — S. Thom.) (5). Pour célébrer l'Eucharistie il faut, en effet, du vin clarifié, parfaitement pur ou filtré. La couleur du vin est, en soi, chose indifférente. Bien que le vin rouge (le sang de la vigne — Gen., xlix, 11) soit plus facile à distinguer de l'eau et qu'il présente davantage la couleur du sang de Jésus-Christ, on préfère généralement et avec raison le vin blanc qui, seul,

---

(1) In hoc sacramento continetur Christus ut hostia et quia puritas præcipue in hostia etiam secundum legem exigebatur, ideo magis competit huic sacramento, ut significetur Christi puritas per panem azymum, quam quod significetur fervor caritatis per fermentum (S. Thom., iv, dist. 11, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 8).

(2) Significatur in azymo puritas vitæ, quæ semper servanda est, sicut et in thurificatione devotio orationis ; unde utrumque in Lege Nova retinetur (S. Thom., *l. c.* ad 7).

(3) Omne et solum vinum vitis est materia, ex qua sanguis Christi consecrari possit. Neque refert, utrum sit in vino specierum diversitas, an vero sint omnia ejusdem speciei. Sufficit enim et requiritur vera vini natura, sive ea generica sit sive specifica (Estius, iv, dist. 8, § 9).

(4) Non potest confici sanguis Christi nisi de vino vitis, quia hoc proprie vinum est. Alia vero dicuntur vina per similitudinem hujus vini (S. Thom., iv, dist. 11, q, 2, a. 3, sol. 1).

(5) Pour l'usage de mettre dans le calice du vin nouveau (moût) ou d'ajouter du moins quelques gouttes exprimées des raisins nouveaux (prémices), le jour de la Transfiguration (6 août), cfr. Salmant., disp. 4, dub. 2, n. 35. — Tanner, disp. 5, q. 2, n. 111).

permet de conserver toujours aux linges liturgiques leur blancheur et leur netteté (purificatoires, corporaux, nappes d'autel).

4. — On doit mélanger au vin un peu d'eau. Cette condition n'est point essentielle : elle regarde la licéité et non la validité de la consécration (1). Elle n'est point l'objet d'un précepte divin, mais d'un précepte ecclésiastique qui, cependant, oblige *sub gravi* et qui remonte jusqu'aux temps des Apôtres. *Scimus quod Apostoli, qui cœnæ Domini interfuerunt, ita Ecclesiæ reliquerunt* (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 3). — Ce mélange est un acte saint, un rite symbolique et religieux : il doit donc se faire dans le calice et en union immédiate avec le sacrifice (*tunc debet poni aqua, quando jam inchoantur sacra mysteria* — S. Bonav.). Conformément aux rubriques du missel romain, l'eau est, maintenant, mélangée au vin aussitôt avant l'offertoire du calice : c'est le célébrant lui-même qui verse l'eau, ou bien, aux messes solennelles, le sous-diacre. Au moyen âge, le mélange se faisait souvent dès le commencement de la messe (2). L'eau doit être en quantité aussi faible que possible (3). Les documents ecclésiastiques disent, en parlant de cet usage : *aqua modicissima, aqua modica, paululum aquæ, parum aquæ*. Une seule goutte d'eau suffit même pour le symbolisme sacramentel de ce mélange. Le précepte ecclésiastique qui prescrit de ne verser qu'un peu d'eau dans le calice, s'appuie sur l'opinion très fondée en raison et que les anciens scolastiques ont unanimement défendue jusqu'au xviie siècle, que cette eau est changée d'abord au vin, puis, médiatement, au sang de Jésus-Christ (1). C'est le vin seulement, et non point ce qui, avant la

---

(1) Aqua non est de necessitate, sed annexum est materiæ, sc. vino, quia adjungitur vino et in ipsum convertitur et postmodum in sanguinem et ideo est de congruitate (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 3).

(2) In Ordine nostro (les Dominicains) et aliis ecclesiis mos servatur, statim ante Introitum Missæ calicem miscere, ut tempus suppetat aquæ in vinum convertendæ (Dom. de Soto, iv, dist 9, q. 1, a. 6. — Cf. Salmant., disp. 4, dub. 3, n. 48).

(3) Conclusio, quod aqua in ea quantitate est miscenda, quod facile possit transire in vinum, extra controversiam est. Quapropter ex paucitate aquæ nullum potest creari periculum ; immo quanto minus misceatur, tanto tutius est, etiamsi sit sola gutta, dummodo sit aqua (Dom. de Soto iv, dist. 9, q. 1, a. 6).

(4) Sicut dicit Innocentius III, opinio probabilior est, aquam converti in vinum et vinum in sanguinem Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua, quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est, parum de aqua apponere et præcipue si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquæ, ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum (S. Thom., 3, q. 74, a. 8. — Cf. Salmant., disp. 4, dub. 4).

conversion, peut rester d'eau n'ayant subi aucun changement essentiel, qu'on regardait jusqu'alors comme matière pouvant être consacrée. *Quando prædominatur vinum, solvitur species aquæ et quum soluta est et conversa in vinum, totum est vinum et sic converti potest ; non enim converti potest nisi* panis *vel* vinum (S. Bonav., IV, dist. 11, p. 2, dub. 5). — *Antiquorum sententia communis et vera est, quod aqua non conversa prius in vinum nunquam convertatur in sanguinem* (Sylvius, in 3, q. 74, a. 8). L'opinion d'après laquelle l'eau ajoutée au vin est changée immédiatement (comme le vin) au sang de Jésus-Christ, n'a pas eu de défenseur avant le commencement du XVIIe siècle (1). — On ne doit mélanger au vin aucune autre chose ; il est permis, cependant, de se servir d'un vin additionné d'alcool de vin si cet alcool ne dépasse pas douze pour cent et à la condition de faire le mélange lorsque le vin est encore tout nouveau (S. Congr. Inq., 31 Jul. 1890).

Ce précepte ecclésiastique porte sur une chose peu importante en elle-même : le mélange d'un peu d'eau avec le vin ; mais il oblige sous peine de faute mortelle. La grave obligation du précepte s'explique par le but du rite, par son profond symbolisme.

a) L'exemple donné à la dernière Cène a tout d'abord inspiré le précepte et la pratique de l'Église. En Orient, c'était l'usage de mélanger le vin avec de l'eau. Dans les Proverbes de Salomon (IX, 2, 5) la Sagesse invite à boire le vin qu'elle a mélangé. Que le Seigneur, dans l'institution de l'Eucharistie, ait consacré du vin mélangé d'eau, c'est ce que nous affirme la tradition apostolique dont nous trouvons l'expression dans toutes les anciennes liturgies et chez les Pères. Au témoignage de Justin le Martyr († 167) on apporte, pour la célébration de l'Eucharistie, « le pain et le vin (οἶνος) et l'eau (ὕδωρ) » — Apol. I, n. 67). Dans une lettre à Cæcilius (*de sacramento dominici calicis*),

---

(1) Prima et quidem antiquissima sententia negat, aquam vino mixtam *immediate* in sanguinem Christi converti, et asserit, *mediate* tantum converti, quatenus prius in vinum convertitur per virtutem ipsius vini, ex quo sequitur conversio ejus in sanguinem. Hanc docuerunt omnes antiqui scholastici et scholarum antesignani Alensis, Thomas, Bonaventura, Scotus cum omnibus Thomistis et Scotistis et sequuntur recentiores communiter Valentia, Suarez, Vasquez, Amicus, Aversa, Orlandus et ex nostris Aretinus, Centinus, Hiqueus, Gavatius, Brancatus et alii quamplures. — Altera sententia et quidem novissima ac his temporibus inventa dicit, aquam *immediate* converti in sanguinem : ita Aresius, Coninckius, Lugo, Caspensis, Bernal. Morandus et alii recentiores (Mastrius [† 1673] disp. 4, q. 4). — Cf. Haunold, l. 4, tr. 3, c. controv. 3.

saint Cyprien explique et justifie en détail la signification mystique et symbolique du rite qui consiste à mêler un peu d'eau au vin de l'Eucharistie (Cfr. BELLARM., l. 4, c. 10-11).

b) Le mélange de l'eau et du vin dans le calice rappelle symboliquement le sang et l'eau qui s'échappèrent miraculeusement du côté du Sauveur mort sur la croix. — A son tour, cette merveille, symbolisée ici, renferme tout un ensemble de mystères : elle exprime surtout cette grande vérité, que les sacrements et l'Église, que tous les fruits du salut sont sortis du Cœur de Jésus, percé par la lance, de sa Passion et de sa mort.

c) Ce mélange par lequel l'eau se change au vin et lui devient inséparablement unie, symbolise également l'effet le plus excellent de l'Eucharistie : l'union surnaturelle du corps mystique de Jésus-Christ, — c'est-à-dire l'Église et les fidèles — avec le Sauveur qui est le Chef. Jésus-Christ, « la vraie vigne », est représenté par l'élément le plus noble, le vin ; l'eau symbolise les fidèles (APOC., XVII, 15) (1). *Quia et nos in Christo et in nobis Christum manere oportet, vino dominici calicis aqua miscetur ; attestante enim Joanne* (APOC., XVII, 15) *aquæ populi sunt* (BEDA VENERAB., *in Marc.* XIV, 23. — Cfr. TRID., sess. 22. cap. 7. — S. THOM., 3, q. 74, a. 5).

5. — Il eût été difficile de trouver, pour la célébration de l'Eucharistie et pour la production du sacrement, une double matière qui répondît mieux au but et présentât une signification plus profonde (2).

a) Le blé, la vigne et l'olivier sont la richesse matérielle des contrées méridionales : les nobles produits du blé, de la vigne et de l'olivier — les plus nobles des plantes qui servent à la

---

(1) Secundum quod aqua continue in terram decurrit, habet significare populum. « Omnes morimur et quasi aqua dilabimur » (S. THOM., IV, dist. 11, q. 2, a. 4, sol. 1, ad 1).

(2) Cfr. RICHARD A MED., IV, dist. 11, a. 2, q. 1. — Vide, quam pulchre Christus sub his duabus speciebus tantum continetur : *primo*, quia panis et vinum optimum sunt nutrimentum totius hominis. Nam panis nutrit carnem sive corpus, et vinum transit in sanguinem, qui est sedes animæ (LEV., XXVII. 11). — *Secundo*, quia eorum usus principalior et communior est ac mundior et minus fastidiosus habetur, ideo *puritas spiritualis refectionis* optime per ista significatur. — *Tertio*, quia optime significant corpus Christi et sanguinem. Nam *panis* significat corpus illud trituratum, molatum et pistatum in passione, decoctum et assum igne divini amoris in *camino* et *ara crucis*. *Vinum* vero significat sanguinem, qui de uva, sc. Christi corpore, est in torculari crucis a calcantibus Judæis expressus. — *Quarto*, pulchre significat corpus Christi mysticum sc. Ecclesiam collectam ex multis fidelibus prædestinatis ad vitam tanquam ex multis granis et racemis (S. BONAV., *tr. de præpar. ad miss.*, c. 1, § 1, n. 2).

nourriture de l'homme — devaient donc, même dans l'ordre surnaturel, devenir de préférence les symboles et comme les sujets ou supports des inépuisables richesses des grâces sacramentelles. *A fructu frumenti et vini multiplicati* (enrichis) *fideles in pace Christi requiescunt* (Ant. *in Offic. corp. Christi*). Les blés et les vignes de notre pauvre terre ne sont qu'une faible image du froment véritable, de la vraie vigne qui est Jésus-Christ (Joann., xii, 24; xv, 1). De la terre le Seigneur tire le pain qui fortifie le cœur de l'homme, et le vin qui le réjouit (Ps. ciii, 15-16); il nous nourrit de son froment le meilleur (*ex adipe frumenti* — Ps. lxxx, 17). Toutes ces expressions s'appliquent en leur sens le plus élevé et le plus complet, au sacrement de l'autel. L'Eucharistie est pour les enfants de Dieu un banquet céleste, une nourriture fortifiante, un breuvage qui réjouit le cœur, la source intarissable d'une vie céleste: comment un mystère si sublime et si rempli de consolations pouvait-il être figuré plus aimablement? Voici que Jésus-Christ nous offre sa chair et son sang pour qu'ils soient l'aliment de la vie surnaturelle; il nous les offre sous les voiles symboliques du pain et du vin qui sont les aliments préférés et, en même temps, les plus ordinaires de la vie physique. *Panis præ cæteris cibis sustentat corpus et vinum lætificat cor, et similiter hoc sacramentum sustentat magis et lætificat caritate inebriatos quam alia sacramenta* (S. Thom., iv, dist. 11, q. 2, a. 1, sol. 2).

b) Le pain et le vin — et leurs espèces — symbolisent excellemment la substance et l'effet principal du sacrement eucharistique — savoir le corps réel de Jésus-Christ en tant qu'aliment, et l'union de son corps mystique (1). — Tout d'abord l'espèce du pain est le signe sacramentel de la présence du corps véritable du Sauveur, et elle le signifie en tant qu'il est vraiment l'aliment qui nourrit l'âme pour la vie éternelle (Joann., vi, 56). *Non significatur hic caro ut caro, sed ut* reficiens (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 1). — En outre dès les temps apostoliques (I Cor., x, 16-17), on a toujours regardé les éléments eucharistiques comme la représentation symbolique du corps mystique de Jésus-Christ, dans lequel les membres du Sauveur, c'est-à-dire ceux qui sont nés à une vie nouvelle par le baptême, sont surnaturellement et mystérieusement ramenés à l'unité (2). *Uni-*

(1) Istius sacramenti duplex est res, sc. corpus Christi verum et mysticum, et quia signa sunt instituta propter expressionem rei significatæ, talia debuerunt esse, quæ de sui natura nata essent utrumque exprimere... Panis et vinum congrue exprimunt duplicem rem hujus sacramenti (S. Bonav., iv, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 1).

(2) Quoniam corpus mysticum est ex multis aggregatis in unum, talia

talis et pacis dona sub oblatis muneribus mystice designantur (*Secreta in fest. corp. Christi*). De même, en effet, que la blanche hostie est formée de nombreux grains de froment, de même que le vin pur est le suc exprimé de plusieurs grappes, ainsi les fidèles, qui participent dignement au banquet eucharistique, s'unissent toujours plus parfaitement dans une unité plus étroite d'esprit, de cœur et de vie. *O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!* (S. Aug., *in Joann.*, tr. 26, n. 13). — C'est le Baptême et l'Eucharistie, sortis de la blessure du cœur de Jésus avec l'eau et le sang, qui contribuent surtout à l'édification de l'Église : dans le Baptême, l'unité du corps mystique de Jésus-Christ a son fondement ; dans l'Eucharistie, elle reçoit sa consommation. *Sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per eucharistiam manducamus Christum* (S. Thom., 3, q. 73, a. 5, ad 1).

c) La double consécration et les deux espèces représentent vivement au fidèle le sacrifice sanglant du Seigneur, par la séparation du sang et du corps. Ce symbolisme est complété encore par cette circonstance, que les grains de froment doivent, pour devenir du pain, être battus, moulus et cuits, de même que, pour avoir le vin, il faut pressurer les grappes et les fouler : autant de traits qui nous rappellent que c'est par le feu de la Passion que le corps de Jésus-Christ est devenu notre nourriture, comme son sang est devenu notre breuvage sous le pressoir de la croix (1).

d) Le pain et le vin, comme le froment et le raisin, ne sont pas simplement un présent de Dieu ; ils ne sont point non plus exclusivement un don de la nature, mais en même temps un fruit du travail de l'homme, un produit de la culture (*panis et vinum fiunt artificio* — S. Bonav.). Il faut un soin incessant, il

---

elementa esse debuerunt, quae ex multis facerent unum ; tale autem est panis, quia est ex multis granis puris ; tale etiam est vinum, quod est ex multis acinis puris : ideo recte *unionem* corporis mystici significant (S. Bonav., *l. c.*). — Cf. Brevil., vi, 9. — Nihil congruentius his speciebus ad significandum capitis atque membrorum unitatem potuit inveniri, quia videlicet panis de multis granis aquae coagulo in unum corpus redigitur, et vinum ex multis acinis exprimitur, sic et corpus Christi ex multitudine sanctorum coadunata completur (Walafr. Strab., *de exord. et increm.*, c. 16).

(1) Grana in area conculcantur et panis in fornace decoquitur et vinum in torculari exprimitur ; quae omnia competunt ad repraesentandam passionem Christi (S. Thom., iv, dist. 11, q. 2, a. 1, sol. 2). — Christus a sua origine habuit cibandi habilitatem, sed actu est cibus effectus decoctione in igne passionis et compressione in torculari crucis : sic est in ipso signo, sc. pane et vino (S. Bonav., *l. c.*). — Cf. Tolet., in 3, q. 73, a. 2, concl. 3.

faut du travail et des efforts ; il faut que l'homme gagne à la sueur de son front ces nobles produits, qu'il les arrache pour ainsi dire au sol. Le pain et le vin nous rappellent ainsi « l'œuvre de Dieu » ; ils nous enseignent que, selon l'ordre et le bon plaisir de Dieu, nous devons travailler de notre côté pour participer avec fruit au banquet de l'Eucharistie (JOANN., VI, 27).

e) Le pain et le vin fortifient et réjouissent l'homme : ce symbole d'un banquet matériel nous indique qu'en participant dignement au banquet eucharistique — où Jésus-Christ, le véritable grain de froment qui meurt pour produire du fruit, devient pour notre âme le pain de vie en même temps qu'il est la vigne véritable et qu'il nous offre le vin de son sang précieux, — l'homme arrive au banquet céleste des noces de l'Agneau (APOC., XIX, 9), à ce festin « nouveau » où le Seigneur rassasie ses élus de la plénitude de ses biens, où il les abreuve du torrent de ses voluptés (PS. XXXV, 9) dans le royaume de son Père (MATTH., XXVI, 29) (1).

f) Le froment et la vigne doivent être mis au nombre des produits les plus nobles du règne végétal ; ils sont pour l'homme l'aliment par excellence ; à ce titre, on peut les regarder comme les prémices (*primitiæ*, ἀπαρχή) de la création visible tout entière. Lors donc qu'ici le froment et le vin, qui représentent toute la nature, ne reçoivent pas seulement une bénédiction et une consécration quelconque, mais sont changés substantiellement au corps glorieux de Jésus-Christ et en son sang, la création tout entière ne participe-t-elle pas à cette élévation surnaturelle ? Ainsi se prépare la glorification finale dont parle l'Apôtre (ROM., VIII, 19-23).

6. — Une double consécration, par deux formules distinctes, correspond à la double matière de notre sacrement. Pour que chacune de ces deux formules soit vraie, il faut que leur effet soit produit aussitôt que la phrase composée des mots essentiels est prononcée. Il en résulte que la consécration des deux éléments eucharistiques n'est point simultanée. Il faut donc admettre qu'au point de vue de la validité, les deux consécrations peuvent être séparées l'une de l'autre ; ce qui arrive parfois, de fait, en sorte qu'une seule substance est convertie, par exemple lorsque, dans le calice, il y a non pas du vin mais une matière

---

(1) Sicut pane et vino perducuntur homines ad saturitatem et ebrietatem ac profusam lætitiam, ita frequentatione hujus mysterii eo perducuntur fideles, ubi divinitatis contemplatione perfecte satiantur atque inebriantur ab ubertate domus Dei (ESTIUS IV, dist. 8, § 5).

invalide (eau, vinaigre). (Cf. S. Thom., 3, q. 78, a. 6. — iv, dist. 8, q. 2, a. 4, sol. 1).

Il n'en va pas ainsi relativement à la licéité de la consécration d'un seul des deux éléments eucharistiques. Il est défendu, en effet, de consacrer seulement une substance — pain ou vin —; cette défense n'est pas simplement d'origine ecclésiastique, mais de droit divin (*juris divini*): elle est tellement stricte que le pape lui-même n'en peut dispenser sous aucun prétexte ni en aucun cas (Cfr. Salmant., disp. 4, dub. 5. — Mastrius, disp. 3, q. 5, a. 1). — Bien, donc, que la consécration simultanée des deux éléments ne soit point indispensable pour la validité du sacrement (*non est de necessitate sacramenti*), elle est requise, en vertu du précepte divin, pour la licéité parce que le sacrement ne peut être constitué que dans toute sa perfection, c'est-à-dire comme un banquet parfait sous les espèces d'un aliment et d'un breuvage. La raison intime de ce précepte divin est d'ailleurs dans le rapport spécial du sacrement eucharistique avec le sacrifice eucharistique. Malgré leur différence formelle, sacrement et sacrifice sont intimement unis. Le sacrement de l'autel est, dans son essence et par son but, un fruit ou un effet du sacrifice eucharistique. Offrir le sacrifice eucharistique c'est constituer le sacrement de l'Eucharistie. Or le sacrifice eucharistique n'a lieu que par la double consécration; dès lors, d'après le commandement du Sauveur (Luc., xxii, 19), le sacrement de l'Eucharistie ne peut lui-même être préparé que sous les espèces du pain et du vin présentes simultanément (1).

7. — La grandeur ou la quantité des matières à consacrer sont, en elles-mêmes, illimitées; toutefois, l'exercice du pouvoir que le prêtre a de consacrer est soumis, non seulement pour la licéité mais aussi pour la validité, à certaines restrictions qui résultent du sens même de la formule de la consécration ou du pronom démonstratif (*hoc*, *hic*). — D'abord, pour la validité de la consécration, il faut que la matière se trouve, moralement parlant, devant le célébrant, qu'elle lui soit sensiblement présente, parce que le pronom démonstratif (*hoc*, *hic*) désigne une chose actuellement perceptible par les sens. Or, une matière ainsi présente sensiblement au célébrant n'est consacrée qu'à la condition que le célébrant veuille consacrer; en d'autres termes,

---

(1) Ratio fundamentalis hæc est, quia non oblata utraque specie panis et vini non manet verum sacrificium eucharisticum; sed Ecclesia non potest dispensare, ut conficiatur eucharistia sine ratione sacrificii: ergo non potest dispensare, ut in altera tantum specie celebretur (Joann. a S. Thoma, disp. 27, a. 1, n. 11).

il faut que son intention au moins virtuelle et implicite s'étende à cette matière. Cette seconde condition de la validité de la consécration a également sa raison dans le pronom démonstratif (*hoc*, *hic*). Ce pronom désigne non pas simplement une matière sensiblement présente d'une manière quelconque, mais une matière précise, individuellement déterminée; et cette détermination objective ne peut se faire que par un acte de la volonté de celui qui parle, du célébrant. Comme la forme employée dans les autres sacrements désigne nécessairement quelqu'un qui reçoit le sacrement (*Ego te baptizo vel absolvo*), de même la formule de la consécration, en raison du pronom démonstratif (hoc *est*), exige une matière sensiblement présente au célébrant et déterminée par son intention (Cfr. GOTTI, tr. 7, q. 1, dub. 2).

§ 20. — La forme de l'Eucharistie.

1. — Au point de vue de la forme de notre sacrement, la manière dont le Sauveur a institué l'Eucharistie est un enseignement certain. En effet, Jésus a personnellement célébré l'Eucharistie, et il l'a fait en pratiquant le rite sacramentel essentiel qui devait s'observer à jamais : il a, en prononçant les paroles efficaces, consacré les éléments du pain et du vin ; en d'autres termes, il les a changés en son corps et en son sang. *Dominus conficiendo verba formæ instituit et proferendo verba confecit* (S. BONAV., IV, dist, 8, p. 1, a. 2, q. 3). L'acte de l'institution par le Seigneur devait, dans ses points essentiels, servir de règle et de modèle à tous les siècles. Notre célébration liturgique à l'autel n'est qu'une reproduction fidèle, une continuelle répétition de l'institution de l'Eucharistie. *Quamvis posset Dominus conficere sine verbo, debuit tamen conficere verbum dicendo, ut Apostolis formam traderet, quia non tantum ibi suam potentiam ostendebat, sed etiam discipulos* informabat (S. BONAV., *l. c.*). Le récit des historiens sacrés et la plus ancienne tradition de l'Église sont loin de favoriser l'opinion d'après laquelle le Sauveur aurait consacré autrement qu'en prononçant les paroles de l'institution. L'Évangile et la tradition excluent cette manière de voir. Que le Sauveur ait consacré par un acte (bénédiction) purement intérieur ou en prononçant une formule autre que les paroles de la consécration ; que, dès lors, il ait dit : « Ceci est mon corps — Ceci est mon sang », uniquement pour annoncer le changement qui venait de s'accomplir, c'est là une

opinion à peu près universellement rejetée dès le moyen âge et que, depuis le Concile de Trente, on ne peut plus soutenir (Cfr. S. THOM., 3, q. 78, a. 1. — SUAREZ, disp. 58, sect. 1).

2. — Or, les paroles dont Jésus s'est servi en célébrant l'Eucharistie pour la première fois et qu'il a sanctifiées en les prononçant, il les a prescrites comme la forme efficace que son Église devait, à l'avenir, employer pour renouveler la célébration de l'Eucharistie: *Credendum est, omnia verba, quæ ad consecrationem necessario requiruntur, a Christo fuisse prolata et Apostolis tradita sicque per eos ad posteriores provenisse* (DION. CARTUS., *Expos. missæ*, a. 27). Ainsi, sur nos autels, Jésus-Christ accomplit le mystère eucharistique par les mêmes paroles qu'à la dernière Cène, mais par le ministère de prêtres visibles qui, en leur qualité de représentants du Sauveur et en sa personne, prononcent les paroles de la consécration. *Forma ejus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus conficit hoc sacramentum: sacerdos enim in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum* (DECR. pro ARMEN.). La forme du sacrement eucharistique — forme suffisante et nécessaire — consiste donc dans ces paroles du Seigneur: « Ceci est mon corps — Ceci est mon sang » (« le calice de mon sang »). L'Écriture Sainte et la tradition attestent, avec une égale clarté, la vérité de cette thèse (1). On peut supposer sans hésiter que les paroles essentiellement nécessaires pour la validité de la consécration doivent se trouver et se trouvent en effet soit dans le récit évangélique de l'institution de l'Eucharistie, soit dans les formulaires en usage dans l'Église et prescrits par elle. Or, ces documents s'accordent pour donner comme formule admise universellement et sans exception pour la consécration, les seules paroles du Seigneur citées tout à l'heure; relativement aux additions ou aux développements de la formule, il y a entre eux divergence. Il s'ensuit que, seules, les paroles du Sauveur: « Ceci est mon

---

(1) Hæc *sola* verba: « *Hoc est corpus meum* » — « *Hic est calix sanguinis mei* » sufficiunt ad validum sacramentum, ita ut minister idoneus ea sola proferens cum debita intentione eo ipso perficiat valide sacramentum. Unde ea sola verba constituunt adæquate formam hujus sacramenti quoad essentiam ipsius. Incredibile namque est, Evangelistas et Paulum in narratione hujus mysterii ea vel omisisse vel non concorditer tradidisse, quæ pertinent ad essentiam ejus. Prædicta autem solummodo verba exprimunt omnes concorditer. — Neque est magis tolerabile, tot ecclesias in verba Christi fide fundatas iisdem solis verbis utentes, certe in iis solis invicem universaliter conformes, nulliter per tot sæcula celebrasse hodieque celebrare vel a Deo factas esse pro ipsis speciales hujus sacramenti institutiones per instinctum pure internum. Quorum neutrum absque magna absurditate dici potest (ESPARZA, l. 10, q. 60, a. 2).

corps, ceci est mon sang », peuvent être considérées comme essentielles à la validité du sacrement, et que les additions diverses ne peuvent porter que sur des points non essentiels ou accessoires (1). — Cette conclusion trouve une confirmation dans l'axiome: les paroles sacramentelles opèrent ce qu'elles signifient. Or, les paroles ci-dessus expriment complètement, à elles seules, la présence réelle par la transsubstantiation ; elles doivent donc, sans aucune addition, suffire pour la validité de la consécration. Ces quelques paroles du Seigneur possèdent toute la vertu qui opère la conversion; elles constituent, dès lors, la forme essentielle de la consécration. *Forma verborum, in quibus consistit vis conficiendi, valde modica est* (S. Bonav., iv, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 4). Aucune prière de l'Église — qu'elle soit unie aux paroles de l'institution (comme l'ἐπίκλησις (2) dans les liturgies grecques et orientales) ou qu'elle les précède (comme le « *Quam oblationem...* » dans la liturgie romaine) — ne peut avoir une signification et une nécessité essentielle (coessentielle ou seule essentielle) pour la production valide de la transsubstantiation eucharistique. — Même les mots: « *Qui pridie quam pateretur...* » ne peuvent (comme Scot le prétend, d'ailleurs simplement *disputandi gratia*) (3) être regardés comme une condition indispensable pour que le prêtre prononce les paroles de la consécration au nom et en la personne de Jésus-Christ, et qu'il consacre validement. Sous ce rapport, ces mots ne sont ni nécessaires ni suffisants: ce qu'il faut, c'est l'intention requise du célébrant pour faire le sacrement. *Quodsi sacerdos* sola *verba Salvatoris proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia* intentio *faceret, ut hæc verba intelligerentur quasi* ex persona Christi prolata, *etiamsi verbis præcedentibus hoc non recitaretur* (S. Thom., 3, q. 78, a. 1, ad 4).

3. — Dans le Canon de la messe, les paroles de la consécra-

---

(1) Profitemur consecrationem corporis et sanguinis Domini per verba illa : « Hoc est corpus meum » et « Hic est calix sanguinis mei », fieri, perfici et consummari, ita ut ad ipsam substantialem consecrationem nihil aliud requiratur (Synod. mont. Libani. a. 1736 — Collect. Lac., ii, 196).

(2) L'épiclèse est une prière dans laquelle « on invoque le Dieu très bon pour qu'il daigne faire descendre l'Esprit Saint sur les dons offerts, afin qu'il change lui-même le pain au corps de Jésus-Christ et le vin au sang de Jésus-Christ » (Cyrill. Hier., *Catech. myst.*, 5, n. 7). De tout temps on a compris diversement le sens et le but de l'épiclèse ; on peut l'expliquer, en effet, en divers sens pourvu que l'explication ne soit pas en contradiction avec le dogme catholique qui veut que la transsubstantiation s'opère uniquement par les paroles de l'institution (Cfr. Collect. Lac., ii, 196).

(3) Cfr. Mastrius, disp. 3, q. 5.

tion forment une partie intégrante du récit historique de la dernière Cène, dans lequel notre célébration liturgique du mystère eucharistique est très opportunément encadrée (1) : il faut donc les dire en tout cas par manière de récit (*recitative, narrative, historice, materialiter*) (2), comme d'ailleurs toute la citation. Mais le simple récit de ce que Jésus-Christ a fait et de ce qu'il a dit dans la solennité de l'institution ne suffit point pour opérer la consécration. Il faut que le prêtre prononce les paroles essentielles de la forme en un sens pratique ou efficace (*significative, assertive, enuntiative, formaliter*), c'est-à-dire de telle sorte que ces paroles se rapportent aussi à la commémoration qui se fait sur l'autel et qu'elles s'y réalisent (3). Or, il faut pour cela, que le célébrant ait l'intention ou la volonté de faire, en prononçant les paroles de l'institution, ce que le Seigneur a fait alors : en d'autres termes, il doit avoir l'intention de consacrer la matière présente. Bien que ce récit historique ne soit point nécessaire pour la validité de la consécration, il est extrêmement propre à mettre sous les yeux la nature spéciale du mystère eucharistique : ici, en effet, le Seigneur renouvelle sur l'autel, par le ministère du prêtre visible, ce qu'il a accompli lui-même dans la dernière Cène. *Ex prolatione ipsius Christi hæc verba virtutem consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si* Christus ea præsentialiter proferret (S. Thom., 3, q. 78, a. 5).

---

(1) Hæc pars Canonis historia est, i. e. narratio rei gestæ. Historia autem attentius legi non potest neque devotius cogitari, quam ut res ipsa, quæ gesta est, ante oculos cordis ponatur, quasi jam fieret sicque recolatur quod factum est, tanquam nunc præsens sit. Unde qui Christi passionem affectuose et quadam interna cum compassione revolvere cupit, debet sic eam recolere, quasi in præsentia sua jam fieret, utpute in virtute imaginativa formando similitudines rerum gestarum quasi præsentium. Sacerdos ergo, ut hanc Canonis partem devotissime legat, debet in corde suo describere rem gestam et eam quasi præsentem aspicere, cogitando videlicet, qualiter Christus in novissima cœna inter Apostolos sedens hoc saluberrimum sacramentum instituit (Dion. Cartus., *Expos. missæ*, a. 25).

(2) Dupliciter verba intelligi possunt proferri. Uno modo *referendo* et *recitando* quæ Christus gessit et dixit et sic sensus verborum refertur ad illud, quod tunc Christus ipse in manibus tenebat. — Alio modo *asserendo* et *significando* per se de illa re præsenti, quam sacerdos ipse manibus tenet, dum ait : « Hoc est corpus meum » (Aversa. in 3, q. 78, sect. 4). - Cf. Haunold, l. 4, tr. 3. c. 8, controv. 5.

(3) Sacerdos in tantum conficit sacramentum, convertendo panem in corpus Christi, in quantum significative illa verba profert et non in quantum recitative refert : sive dicamus, qualenus habet intentionem illa verba dicendi et verificandi super materiam sibi præsentem (Aversa, *l. c.*). — Cfr. Esparza, l. 10. q. 60. — Mastrius, disp. 3, q, 8.

4. — La nature particulière de la forme eucharistique, ce qui la distingue de la forme de tous les autres sacrements s'explique par l'essence toute spéciale de notre sacrement et par la manière dont il est produit. L'Eucharistie, en effet, existe par la consécration de la matière, c'est-à-dire par une conversion miraculeuse des éléments matériels ; et comme cette conversion ne peut être opérée que par la puissance divine, le ministre n'a, ici, d'autre rôle que celui de prononcer au nom et en la personne de Jésus-Christ, les paroles de la consécration qui produisent la transsubstantiation (*minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum* — S. Thom., 3, q. 78, a. 1). Le prêtre reste donc, en quelque sorte, à l'arrière-plan ; il est ministre secondaire ; aux yeux de la foi, c'est le ministre principal, Jésus-Christ, qui agit et qui parle, parce que le célébrant ne produit pas le sacrement simplement au nom et en vertu d'une mission de Jésus-Christ : il prononce les paroles de la consécration précisément en la personne du Sauveur et, dès lors, il représente d'une manière toute spéciale la personne de Jésus-Christ (1). Dans les autres sacrements, le ministre agit sans doute comme tenant son pouvoir de Jésus-Christ ; mais il ne prononce point les paroles de la forme sacramentelle en la personne du Sauveur, il les prononce au nom et en vertu d'une mission du Sauveur. En outre, dans les autres sacrements, on trouve bien une matière (huile, chrême, eau) consacrée préalablement par une prière de l'Église ou, du moins, au moment de l'administration par les paroles de la forme sacramentelle ; mais ces sacrements ne sont « faits » que par l'usage ou par l'application de la matière consacrée, et comme les paroles de la forme expriment un acte personnel du ministre (*Ego te baptizo — Signo te signo crucis*...), elles sont prononcées en la personne du ministre (2). *Quia forma debet*

---

(1) Longe aliter sacerdos agit personam Christi in eucharistia ac in aliis sacramentis. Nam in aliis agit quidem ut minister Christi, loquitur tamen in persona propria, ut quum dicit : « Ego te baptizo, ego te absolvo », at in eucharistia sacerdos nedum agit ut Christi minister, sed induit omnino personam Christi ac loquitur ac si esset ipse Christus (Gotti, tr. 7, q. 2, n. 21).

(2) In aliis sacramentis, licet minister loquatur ut minister Christi et Dei, voces tamen quibus loquitur significant immediate ipsum ministrum, v. g. in forma absolutionis illud « ego » non refertur ad Deum vel Christum, sed ad ipsum ministrum, quare eodem modo posset dicere : « Ego Joannes te absolvo », quia revera ipse est, qui absolvit, licet auctoritate accepta a Deo, quod idem est in baptismo et confirmatione et similibus. At vero in consecratione eucharistiæ verba non referuntur ullo modo ad

esse conveniens rei, ideo forma hujus sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus : — primo *quidem, quia formæ aliorum sacramentorum important usum materiæ, puta baptizationem vel consignationem, sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiæ, quæ in transsubstantiatione consistit...* secundo, *quia formæ aliorum sacramentorum proferuntur* ex persona ministri, *sed forma hujus sacramenti profertur* quasi ex persona ipsius Christi loquentis, *ut detur intelligi, quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi* (S. Thom., 3, q. 78, a. 1).

5. — En même temps que les paroles de la forme eucharistique signifient que le sacrement est constitué, elles en indiquent l'essence, puisqu'elles expriment la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ et, par conséquent, la présence réelle de ce corps et de ce sang sous les espèces permanentes du pain et du vin. *Hoc sacramentum non consistit in usu materiæ, sed in consecratione ipsius. Consecratio autem non fit per hoc, quod materia consecrata solum suscipiat aliquam virtutem spiritualem, sed per hoc, quod transsubstantiatur secundum esse in corpus Christi, et ideo nullo alio verbo utendum fuit nisi verbo substantivo, ut dicatur : « Hoc est corpus meum ». Per hoc enim significatur id quod est finis, quod significando efficitur* (S. Thom., *in I Cor.*, c. 11, l. 5). Quoique, dans cette conversion instantanée, les deux moments « *fieri* » et « *factum esse* » coïncident sous le rapport du temps, cependant c'est avec raison qu'on emploie ici non point le verbe « *fit* », mais le verbe « *est* » pour désigner la transsubstantiation comme étant consommée et ayant produit son effet permanent qui constitue le sacrement (Cfr. S. Thom., 3, q. 78, a. 2. — Suarez, disp. 59, sect. 2, n. 5-6). — La forme de l'indicatif est également bien plus convenable et bien plus expressive que celle de l'impératif (*fiat, sit*), qu'on retrouve lorsqu'il s'agit de la création (1). *Sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam*

---

personam sacerdotis loquentis, sed ad *Christum* (Lugo, disp. 11, sect. 3, n. 39).

(1) Sane quasi absolutius quoddam imperium et majus hic ostenditur, quum non dicendo « *fiat* », sed significando « *esse* » sequitur necessario effectus. Et merito quidem in hoc sacramento summo et altissimo memoriali divinorum operum multo efficacior Deus ostenditur, quam in reliquis omnibus creaturis, ut se. non vocando aut imperando, sed potius *significando* quasi innuendo operetur. Ita ut illa summa creaturarum obedientia hic ostendatur in exemplum etiam nobis, qua non quia præcipit Deus, sed quia aliquid significat, creaturæ omnes cedunt naturasque suas relinquunt, ut verum sit quod a Deo dicitur (Petrus de Soto, *De euchar.*, lect. 6). — Cfr. Estius, iv, dist. 8, § 13. — Esparza, l. 10, q. 60.

operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter ; nam hîc operatur effective *et* sacramentaliter, *i. e. secundum vim significationis, et ideo oportet in hoc sermone significari* ultimum effectum *consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et præsentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est* solum effective, *quæ quidem efficientia est per imperium suæ sapientiæ et ideo in creatione rerum exprimitur sermo divinus per verbum imperativi modi :* « Fiat lux et facta est lux » (Gen., i, 3. — S. Thom., 3, q. 78, a. 2, ad 2).

6. — Il n'est pas de paroles plus sacrées, plus substantielles, plus efficaces que celles dont le Seigneur s'est servi, en instituant l'Eucharistie, pour opérer la transsubstantiation, et dont il continue à se servir pour la renouveler sans cesse par le prêtre, son ministre. Rien ne peut donc être comparé à ces quelques paroles de la formule de la consécration, surtout si l'on songe à l'efficacité surnaturelle qui leur appartient, mais à la condition qu'elles soient prononcées par un prêtre (1). *Ista oratio* singularis *est inter omnes orationes : aliæ enim sunt indicativæ veritatis sive existentiæ, hæc autem idipsum quod figurat* facit (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 2, a. 1, q. 1). Chaque fois qu'un prêtre les prononce avec l'intention requise sur les éléments eucharistiques, elles ont et elles exercent une véritable efficacité, d'ailleurs simplement instrumentale, pour opérer, en union avec la cause divine qui reste la cause principale, la merveille de la transsubstantiation (2). *Profert ista verba sacerdos ex persona Christi, a quo virtutem sumpserunt, ad ostendendum quod eamdem efficaciam nunc habent, sicut quando Christus ea protulit. Non enim virtus his verbis collata evanescit neque temporis diversitate neque ministrorum varietate* (S. Thom., *in I Cor.*, c. 11, l. 5).

7. — Les formules de consécration employées dans la liturgie

---

(1) Sicut in Verbo æterno est veritas et omnipotentia, sic in verbo suo ab ipso prolato est *veritas* et *efficacia*, ut tale verbum sacramentis N. L. competat ; ideo debuit ita dicere verbum enuntiativum veritatis, sicut est ipsa veritas ac per hoc indicativum. Et quia non esset verum simplici enuntiatione, ut non esset falsus junxit verbo *efficaciam* ore suo. — Et quia mandavit aliis facere et dicere, et ipse non jubet aliquem esse falsum, ideo in ore eorum, quibus dedit mandatum, dedit verbo *efficaciam*... Unde oratio ista in ore alterius quam in ore sacerdotis falsa est, quia non convertit neque transsubstantiat hoc in illud (S. Bonav., iv, dist. 8, p. 2, a. 1, q. 1).

(2) Quum dicitur, *sola* virtute Spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quæ est in forma hujus sacramenti, sicut quum dicitur: « Solus faber facit cultellum », non excluditur virtus martelli (S. Thom., 3, q. 78, a. 4, ad 1).

ne s'accordent au point de vue du texte, ni entre elles ni avec la Sainte Écriture : elles présentent plusieurs différences qui, bien entendu, ne portent que sur des choses secondaires. Ces formules ne sont pas empruntées au texte même de l'Écriture, mais elles remontent à la pratique et à la tradition les plus anciennes : la pratique et la tradition apostoliques, qui méritent autant de considération que l'Écriture Sainte. De cette même source nous vient la formule de la consécration du calice, dans la liturgie romaine : on y constate des additions qui ne se rencontrent pas dans le récit de l'Écriture. D'après l'opinion la mieux fondée et, maintenant, la plus généralement admise (1), les seuls mots essentiels sont (2) : « *Hic est calix sanguinis mei* » : les autres (*novi et æterni testamenti : mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*) sont un développement non essentiel, mais parfaitement approprié (et rigoureusement obligatoire) du prédicat (*sanguinis mei*), en tant qu'elles expriment l'effusion mystérieuse ainsi que la vertu et les effets du sacrifice sanglant de Jésus-Christ. *Forma, qua consecratur calix, videlicet : « Hic est calix sanguinis mei », est certa, congrua et, ut videtur*, tota (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a. 1, p. 2). — Les premiers mots désignent complètement la conversion de la substance du vin ; et, par conséquent, ils doivent l'opérer. On ne voit point pourquoi, dans la consécration du vin, il faudrait pour la validité de l'acte plus qu'il ne faut dans la consécration du pain (3). — *Est forma* tota *et* perfecta ; *sufficiens enim est ad significandam transsubstantiationem vini in sanguinem Christi. Unde quod additur est de*

---

(1) S. Thomas préfère l'autre opinion (*alii melius dicunt*) d'après laquelle les additions seraient également essentielles (*de substantia formæ*) pour la validité de la consécration, et nombre de théologiens ont partagé cette manière de voir. Unanimiter id docuerunt omnes antiqui Thomistæ usque ad Cajetanum, qui recalcitravit (SALMANT., disp. 9, dub. 3, n. 22).

(2) Forma essentialis consecrationis calicis et sufficiens est : « Hic est calix sanguinis mei ». Est communis contra antiquiores Thomistas et quosdam alios volentes, reliqua verba, quæ ponuntur in Canone Missæ iisdem characteribus, esse de essentia et necessitate sacramenti. Quidam excipiunt ista : « mysterium fidei ». Non negamus autem omnia esse de necessitate præcepti (DUPASQUIER, *De euchar.*, disp. 2, q. 5, concl. 1). — Probabilius censeo, sola priora verba : « Hic est calix sanguinis mei », esse de essentia formæ consecrationis calicis ; reliqua esse quidem de integritate, non tamen de essentia (GOTTI, tr. 7, q. 2, dub. 3). — Cfr. MASTRIUS, disp. 3, q. 7, a. 1-2.

(3) Sanguis seorsum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem Christi et ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de passione et fructu ipsius, quam in consecratione corporis (S. THOM., 3, q. 78, a. 3, ad 7).

bene *esse, quia in sequentibus describuntur effectus sanguinis in hoc sacramento significati et in passione effusi* (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 2, a. 1, q. 2). — La formule rappelle trois effets de la Passion du Sauveur et de son sang précieux : la rémission des péchés (*qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*), la justification par la foi (*mysterium fidei*), et l'acquisition des biens éternels dans l'héritage céleste (*novi et æterni testamenti.* — Cfr. S. THOM., 3, q. 78, a. 3. — DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, a. 32). — Quant à la métonymie employée ici : « Ceci est le calice de mon sang (calix *sanguinis mei*) », elle se comprend sans peine ; le sens est évidemment : « Ceci est mon sang contenu dans le calice » (*hic est sanguis meus contentus in calice* — S. THOM.) ; et le calice est le symbole de la Passion (MATTH., XXVI, 39) en même temps qu'un vase qui sert à boire : la métonymie est non seulement très claire, mais encore très opportunément choisie : le sang de Jésus-Christ présent dans le calice nous est représenté comme le prix de notre rachat et comme le breuvage du sacrifice. *Est forma congrua, quia in hoc sacramento significatur sanguis Christi ut* effusus in pretium *et ut* administratus in potum ; *sanguis autem neutrum dicit de se expresse, sed per conjunctionem cum* calice, *quia sanguis in calice ut* effusus *et* potandus *proponitur* (S. BONAV., *l. c.*). — Cfr. STEPH. AUGUSTOD., *tr. de sacr. alt.* c. 14-16.

§ 21. — Ministre de l'Eucharistie (consécration, administration).

1. — Les autres sacrements se font en les administrant ; pour l'Eucharistie ces deux choses ne sont point simultanées : il s'ensuit qu'il faut distinguer ici un double ministère (ou deux ministres). Il y donc le ministre de la consécration (*minister conficiens*), celui qui « fait » le sacrement ; et le ministre de l'administration (*minister distribuens*) du sacrement déjà existant. Relativement à la production du sacrement eucharistique on doit, du côté du ministre, distinguer entre les conditions nécessaires pour que l'acte soit valide, et les conditions requises pour qu'il soit fait dignement. Quant à l'administration du sacrement déjà constitué, il est évident qu'il ne s'agit plus de la validité, mais seulement de la licéité de l'acte.

2. — S'il est question de la préparation, de la production du sacrement de l'autel, c'est un dogme de foi catholique que ce

pouvoir surnaturel n'appartient qu'au sacerdoce, qui a le privilège exclusif d'offrir le sacrifice eucharistique. D'après la disposition établie par Dieu, en effet, faire le sacrement *(confectio sacramenti)* et offrir le sacrifice *(perfectio sacrificii)* doivent être une seule et même chose — et, de fait, il en est toujours ainsi lorsque les deux éléments sont validement consacrés. La consécration simultanée et valide du pain et du vin (du corps et du sang de Jésus-Christ) est infailliblement en elle-même, en vertu de l'institution divine et indépendamment de la volonté du ministre, le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ (*sacrificatio, immolatio*) (1).

3. — Seul, le prêtre légitimement ou validement ordonné possède donc le pouvoir de consacrer, comme il possède celui d'offrir le sacrifice (2). *Hoc sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves Ecclesiæ, Apostolis quas ipse concessit eorumque successoribus Jesus Christus* (CONCIL. LATER. [1215], cap. 1 « Firmiter »). — *Proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum* (S. THOM., 3, q. 82, a. 1). Le plus digne et le plus excellent de tous les sacrements ne peut être consacré qu'en la personne de Jésus-Christ et, conséquemment, par ceux-là seuls à qui Jésus-Christ a donné pour cela un pouvoir spécial et dont il a fait ses représentants. Il doit en être ainsi pour la consécration eucharistique, d'autant plus qu'il s'agit ici d'une chose absolument surnaturelle, exigeant une puissance au-dessus de toutes les forces des créatures. Cette puissance surnaturelle ne peut donc venir que de Dieu ; et, d'après l'ordre établi par Jésus-Christ, elle n'est accordée qu'à ceux qui, par l'ordination sacramentelle, reçoivent le caractère sacerdotal. *Hanc instrumentalem causalitatem in consecratione corporis et sanguinis Christi sortitur sacerdos per impressionem sacerdotalis characteris. Nam et potestas hæc sacerdoti collata divinitus est ipse sacerdotalis character* (DION. CARTUS., *Expos. missæ*, a. 27). C'est seulement par l'ordination sacerdotale que le fidèle bap-

---

(1) Sacrificatio in ipsa consecratione consistit nec potest una ratio ab altera reipsa separari, si consecratio utriusque speciei perficiatur, quia necesse est, consecrationem fieri in persona Christi et intentione faciendi, quod ipse fecit et instituit (SUAREZ, disp. 77, sect. 2, n. 5).

(2) Soli sacerdotes possunt conficere et si alii faciunt, nihil omnino faciunt. Et hoc quidem docet nostra *fides*, quam ab Apostolis percepimus et ipsi a Domino ; unde ordinaverunt Ecclesiam secundum Dei institutionem. Et quia Apostoli et eorum postmodum successores potestatem conficiendi personis specialibus contulerunt, quos et sacerdotes appellaverunt, ideo solum illis tenet fides licitum esse (S. BONAV., IV, dist. 13, a. 1, q. 2).

tisé qui, au titre de son baptême, peut bien recevoir l'Eucharistie mais non pas être le ministre du sacrement, entre dans les rangs de ceux à qui s'applique la parole du Sauveur : « Faites cela (*hoc*) en mémoire de moi (εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν, pour célébrer ma mémoire, la mémoire de mon sacrifice » — Luc., xxii, 19) — c'est-à-dire changez le pain et le vin en ma chair et en mon sang ; offrez le sacrifice et le sacrement de l'autel, comme j'ai fait moi-même ; distribuez aux fidèles la nourriture sacramentelle du sacrifice, comme je vous l'ai distribuée. Aux Apôtres et aux Apôtres seuls l'ordre est donné (ποιεῖτε, *facite*) de continuer ou de renouveler la même oblation du sacrifice, la même administration du sacrement, comme le Sauveur l'a fait en personne (τοῦτο, *hoc*). Par cette mission, par cette autorisation le Seigneur a évidemment donné en même temps aux Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce le pouvoir surnaturel sans lequel cette mission serait impossible, de même que cette autorisation resterait sans objet. *Quantum ad collationem potestatis Christus subdit : « Hoc facite in meam commemorationem », in quo dat iis potestatem, ut faciant quod et ipse fecit ac per hoc etiam sacerdotalem ordinem iis tradidit* (S. Bonav., *in Luc.*, c. 22, n. 27).

On voit aisément la convenance de cette disposition. Telle est la dignité de l'Eucharistie, que l'administration d'un sacrement si excellent ne pouvait être confiée indistinctement « au peuple tout entier », mais à des hommes choisis spécialement par Dieu (1). D'autre part, l'intérêt et le bien des fidèles demandaient que le privilège de posséder et d'exercer validement un pouvoir si merveilleux ne fût pas rendu dépendant du mérite personnel, de la vertu et de la sainteté du ministre. *Sacramentum illud, quod in magna reverentia habendum fuit,* specialibus *personis commissum est et committendum fuit : aut ergo ratione* sanctitatis *aut ratione* auctoritatis. *Si* sanctitatis, *ut dicunt hæretici, tunc ergo nemo est certus, utrum conficiat, et nostra salus pendet ex aliena bonitate. — Si* auctoritatis, *et auctoritas potest tam bonis quam malis concedi, et hanc vocamus* ordinem sacerdotii : *constat ergo, quod sacerdotes soli conficere possunt*

---

(1) Agnoscat ac reverenter suspiciat suam ipsius dignitatem sacerdos, quem Christus vicarium sibi in hoc sacrificio offerendo et adjutorem elegit Hæc quippe dignitas maximos ac præstantissimos hujus sæculi honores longe superat. « Habemus enim nos sacerdotes », inquit Ambrosius, « nostram nobilitatem præfecturis et consulatibus præferendam », eamque, quam nec Angelis unquam licuit attingere neque ipsi quidem beatissimæ Dei genetrici Mariæ, licet sanctitate et loco ipsa mortales cæteros antecellat (Collect. Lac., iii, 19).

(S. BONAV., IV, dist. 13, a. 1, q. 2). — Si désirables, si nécessaires que soient la bonté morale et la perfection pour consacrer dignement, cette bonté et cette perfection ne pouvaient être la raison du pouvoir spirituel et divin d'exercer une fonction qui dépasse toutes les forces de la créature (1). *Quod unus possit actum, quem alius non potest, non contingit ex diversitate bonitatis vel malitiæ, sed* ex potestate suscepta, *quam habet unus et non alius, et ideo quia laicus potestatem consecrandi non accipit, sua bonitas, quantacumque sit, non juvat eum ad hoc quod consecrare possit* (S. THOM., IV, dist. 13, q, 1, a. 1, sol. 1. — Cfr. ALAN. DE INSUL., *c. hæret.*, l. 2, c. 8).

4. — Tout prêtre validement ordonné peut consacrer validement; en vertu du caractère ineffaçable de l'Ordre, il possède, d'une manière inamissible et absolue, le pouvoir d'exercer cette sublime et très sainte action (2). Dès là que la matière et la forme prescrites se rencontrent, il suffit, de la part du ministre ou du prêtre, de l'intention requise, pour que, toujours et partout, l'Eucharistie soit constituée. Veritas *sacramenti salvatur, ubi est ex parte ministri ordo et intentio et verbi prolatio, si adest debitum elementum* (S. BONAV., *l. c.*). — L'intention nécessaire et suffisante de faire, en prononçant les paroles de la consécration, ce que l'Église fait ou ce que Jésus-Christ a ordonné — cette intention, disons-nous, est possible même chez des prêtres hérétiques ou sans foi ; par conséquent, ils peuvent encore consacrer validement. *Quia potestas consecrandi* ordinem sacerdotalem *consequitur, ideo hæretici et schismatici et excommunicati consecrant, quamvis ad suam perniciem, dummodo servetur debita forma et materia et intentio, quæ etiam in infidelibus*

---

(1) Bonus laicus plus participat de Dei virtute quantum ad ea quæ pertinent ad formalem bonitatem subjecti proprii quam malus sacerdos ; sed quantum ad ea quæ pertinent ad potestatem plus participat de divina virtute malus sacerdos quam bonus laicus. Quia tamen simpliciter melius est esse sanctum quam habere potestatem exercendi officia sancta, ideo simpliciter plus participat de Dei bonitate bonus laicus quam malus sacerdos (RICHARD A MED., IV, dist. 13, a. 1, q. 2).

(2) Certum est quémlibet sacerdotem rite ordinatum et proferentem verba cum debita intentione supra legitimam materiam, perficere valide istud sacramentum, quocumque demum et cujusvis generis defectu irregularitatis, schismatis, hæresis etc. alioquin laboret, quia nullus ejusmodi defectus aufert characterem sacerdotalem (TRID., sess. 7, can. 9) ; character autem sacerdotalis per seipsum est potestas consecrandi ac perficiendi valide sacramentum corporis et sanguinis Christi. Unde quæ cum characterem abolere non possunt, effectum hujus potestatis irritare nequaquam possunt salva capacitate naturali materiæ subjectæ alias sufficientis ad actus validos (ESPARZA, l. 10, q. 68).

esse possunt (S. Thom., iv, dist. 13, q. 1, a. 1, sol. 3. — Cfr. 3, q. 82, a. 8). — Aucune autorité sur terre ne peut retirer au prêtre le pouvoir de consacrer ou l'empêcher dans son effet. *Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest... et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat potest auferre characterem baptismalem* (S. Thom., 3, q. 82, a. 8, ad 2).

5. — Autrefois on discutait minutieusement cette question : Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble une seule et même hostie ? la coutume de « concélébrer » ainsi est-elle louable et doit-on ou peut-on la conserver ? (1) Depuis longtemps cette controverse a été résolue affirmativement par les faits historiques et par les prescriptions de l'Église : non seulement la concélébration liturgique de la sainte messe était assez fréquente dans l'antiquité chrétienne ; aujourd'hui encore, elle est d'un usage presque général chez les Orientaux unis (2) ; et, dans l'Église romaine, elle est prescrite pour la consécration des évêques et pour l'ordination des prêtres. Dans ces derniers cas, l'évêque consacré célèbre avec l'évêque consécrateur, et les nouveaux prêtres avec l'évêque qui fait l'ordination, mais seulement à partir de l'offertoire et avec cette différence que l'évêque consacré communie sous les deux espèces, tandis que les nouveaux prêtres ne reçoivent l'Eucharistie que sous une seule espèce (3). Afin de prévenir les inconvénients qui peuvent résulter de cette concélébration, les nouveaux prêtres doivent avoir l'intention de dire les paroles de la consécration exactement suivant la volonté de l'Église et de ne vouloir consacrer que si, dans la consécration des deux éléments, ils prononcent les paroles en même temps que l'évêque. *Verba consecrationis*

---

(1) Mos ille concelebrandi doctoribus scholasticis fuit innumerarum difficultatum seges amplissima (Morinus, *De sacr. ordinat.*, l. 3, exerc. 8, c. 1, n. 6). — Cf. Diana, *De consecr. episcop.* resol. 91-92. — Esparza l. 10, q. 68. — Bened. XIV. *de ss. Missæ sacrif.*, l. 3, c. 16.

(2) Quando plures sacerdotes simul eucharistiam consecrare et integram Missam conficere volunt... verba consecratoria morose, distincte et attente proferant, ita ut alter alterum non præveniat ac demum corpus et sanguinem Domini unus post alterum percipiat. Hoc modo concelebrantes oneri atque obligationi tam pro vivis quam pro defunctis Missam celebrandi elemosynisque eam ob causam receptis satisfacere declaramus (Synodus mont. Liban. a 1736. — Collect. Lac. II, 223).

(3) La difficulté qui se présente ici — savoir que les nouveaux prêtres qui concélèbrent et consacrent, communient sous la seule espèce du pain — est diversement résolue par les scolastiques (Cfr. Lugo, disp. 11, sect. 8, n. 173-175. — Haunold, l. 4, tr. 3, c. 8, controv. 4).

dici debent eodem momento per ordinatos, quo dicuntur per Pontificem (PONTIF. ROM., *de ordin. Presbyt.*). Cfr. SALMANT., disp. 12, dub. 2. — VASQUEZ, disp. 218, c. 2-4.

6. — Même en dehors de la charge de pasteur des âmes, et abstraction faite d'un empêchement et d'une excuse légitimes, tout prêtre est strictement tenu, en raison de son ordination, de célébrer au moins plusieurs fois dans l'année. La fonction propre du prêtre est de remplir, par l'oblation du sacrifice, son rôle de médiateur entre Dieu et les hommes (HEBR. v, 1). Laisser inutile le pouvoir d'offrir le sacrifice, recevoir en vain la grâce inappréciable du sacerdoce (II COR., VI, 1), enfouir ce riche talent (MATTH., XXV, 18) sans le faire fructifier pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes, c'est évidemment se rendre plus ou moins coupable (1). *Alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium et ideo in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiæ, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod* sacerdos obligatur Deo ex ordine jam suscepto (S. THOM., 3, q. 82, a. 10, ad 1. — Cfr. SALMANT., disp. 12, dub. 3).

7. — Le ministre de la consécration est, immédiatement, cause ministérielle de la transsubstantiation et, médiatement, cause ministérielle de la grâce sacramentelle : le ministre de l'administration n'est ni l'un ni l'autre. L'administration (*dispensatio*) est, ici, simplement la présentation (*porrectio*) ou la distribution (*distributio*) du sacrement déjà existant. L'administration de notre sacrement appartient tout d'abord et à proprement parler au prêtre qui a été ordonné à cet effet. *Sic sacrificium istud instituit — cujus officium committi voluit* solis presbyteris, *quibus sic congruit — ut sumant et* dent *cæteris* (S. THOM.). Le prêtre seul est donc, en vertu de son ordination et du pouvoir de l'Ordre, le ministre officiel ou ordinaire (*mi-*

---

(1) Omnis accipiens potestatem ordinatam ad bonum usum tenetur ea uti loco et tempore debito et convenienti habita opportunitate, maxime quum illius potestatis usus in utente actum meliorem non impedit. Potestas autem sacerdotalis potestas est ordinata ad optimum usum, sc. ad transsubstantiandum panem in corpus Christi et vinum in sanguinem et ad rememorandum passionem Christi et ad intercedendum familiarius et efficacius apud Deum pro se et pro populo neque actum meliorem impedit, immo ad omnes alios bonos actus coadjuvat ; auget enim illuminationem in intellectu, fervorem caritatis in affectu et ideo sacerdos, qui hac potestate loco et tempore debito et convenienti habita opportunitate et dispositione non vult uti, sed notabiliter negligit, peccat et multum, debet timere, ne sicut servus nequam, qui abscondit pecuniam domini sui et eam otiosam dimisit, a domino, nisi se corrigat, judicetur (RICHARD. A MED., IV, dist. 13, a. 2, q. 2).

nister ordinarius) de la distribution de l'Eucharistie. — On voit sans peine la convenance de cette disposition établie par Dieu.

a) Ejusdem *est hoc sacramentum dispensare et consecrare* (S. Thom., 3, q. 82, a. 3, ad 2). La consécration et la dispensation du sacrement eucharistique sont, sans doute, deux choses distinctes et qui ne se font point simultanément ; mais ces deux choses sont des actions saintes étroitement unies entre elles et très opportunément confiées aux mêmes ministres consacrés. Ce que le Seigneur a fait lui-même en instituant l'Eucharistie, les prêtres doivent le faire à l'autel : ils doivent donc non seulement préparer l'aliment sacramentel du sacrifice, mais encore le distribuer aux fidèles. *Sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio* (S. Thom., *l. c.*)

b) Le prêtre est établi médiateur entre Dieu et le peuple. De même qu'il a pour mission, à ce titre, de sanctifier les dons du peuple et de les offrir à Dieu, ainsi il doit communiquer et dispenser au peuple les dons de Dieu.

c) Les mains du prêtre seul ont reçu l'onction épiscopale pour toucher le très saint sacrement qui — la pratique liturgique l'atteste — ne peut être en contact immédiat qu'avec les doigts consacrés. (Cfr. S. Thom., 3, q. 82, a, 3).

8. — Le prêtre est le ministre ordinaire de la dispensation de l'Eucharistie ; mais il peut parfois se faire remplacer par d'autres. D'après une antique discipline, le diacre seul peut être appelé à ce ministère : par son ordination il a reçu une certaine aptitude à ces fonctions d'ailleurs sacerdotales. Donc le diacre, mais le diacre seul, qui, hiérarchiquement, vient immédiatement après le prêtre (1), est le ministre extraordinaire (*minister extraordinarius*) de l'Eucharistie et, comme tel, il peut dispenser le sacrement — avec l'autorisation de l'évêque (ou du prêtre) qui, maintenant, ne peut être accordée que dans le cas d'une certaine nécessité. Au premier siècle, les diacres étaient souvent chargés de l'administration de l'Eucharistie ; et, en particulier, la « dispensation du sang du Seigneur » leur était confiée (*dominici sanguinis consecratio* — S. Ambr., *de offic.*, l. 1, c. 41)(2). « L'ar-

---

(1) Ministri Christi et dispensatores mysteriorum Dei — comministri et cooperatores corporis et sanguinis Domini — est-il dit des diacres dans le Pontifical Romain. — Cfr. Salmant. disp. 12, dub. 4, n. 21.

(2) Diaconus dispensat sanguinem ; — primo quidem, quia sanguis Christi continetur in vase, unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi ; — secundo quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam, unde et sanguini (au vin qui doit être changé au sang) admiscetur aqua, quæ significat populum. Et quia

chidiacre prend le calice et il fortifie (*confirmat*) avec le sang du Seigneur (*sanguine dominico*) tous ceux que l'évêque a communiés avec le corps du Seigneur » (*corpore dominico*. — ORDO ROM. III, n. 17. — Cfr. SUAREZ, disp. 72, sect. 1).

9. — Le pouvoir instrumental de consacrer ne réside donc pas exclusivement dans les paroles de la forme de la consécration, mais encore, et en quelque sorte principalement dans le ministre qui, par son caractère sacerdotal, possède intrinsèquement et d'une manière permanente ce pouvoir surnaturel (1). *Virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione* (S. THOM. 3, q. 82, a. 1, ad 1). — Una *est potestas conficiendi consistens in ministro et in verbo* (S. BONAV., IV, dist. 13, a. 1, q. 3). — Ministre et paroles sont un seul sujet du pouvoir de consacrer : les paroles n'ont d'efficacité qu'à la condition d'être prononcées par le prêtre (*non ad prolationem factam a quolibet, sed ab habente Christi signaculum* — S. BONAV.); et le prêtre ne peut exercer son pouvoir qu'à la condition de prononcer, avec l'intention requise, les paroles de la forme (*verbo cum intentione prolato arctatur ad hoc ut conficiat* — S. BONAV.). Ce pouvoir surnaturel du prêtre a sa racine dans le caractère de l'Ordre, qui confère à son âme une noblesse bien supérieure à toutes les dignités terrestres (2). *Potestas illa in sacerdote ponit characterem, qui est qualitas absoluta* nobilitans *animam sacerdotis* (S. BONAV., *l. c.*). A l'autel, le prêtre n'est-il pas le « ministre de Jésus-Christ et le dispensateur des mystères divins » (I Cor., IV, 1) ? A l'autel, il est, dans toute la force du mot, le représentant de l'Homme-Dieu à qui il prête, pour ainsi dire, ses lèvres et ses mains pour l'œuvre la plus merveilleuse. *Sa-*

---

diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis quam dispensatio corporis (S. THOM., 3, q. 82, a. 3 ad 1). — Cf. ESTIUS, IV, dist. 13, § 1-2. — GOTTI, tr. 7, q. 1, dub. 1.

(1) Virtus hæc activa sacramentalis radicaliter et potestative dici potest principalius esse in ministro, utpote a cujus intentione et potestate virtus ista verborum in actu secundo dependet (TANNER, disp. 5, q. 3, dub. 2, n. 20).

(2) Quanto major est dignitas et excellentia sacramenti hujus vivifici, divini ac adorandi, tanto sublimior atque divinior est supernaturalis ista potestas consecrandi, tractandi, sumendi ac aliis porrigendi hoc sacramentum, cujus consecratio atque dispensatio nulli angelicorum spirituum, nulli ex ordinibus sacratissimorum Cherubim ac Seraphim, sed solis presbyteris est concessa. Nec puto quod omnis potestas jurisdictionalis papalis atque episcopalis, qua pontifex summus cunctis præfulget ministris Ecclesiæ, tanta sit ut potestas ista sacerdotalis, qua et infimus ornatur sacerdos (DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, a. 12).

cerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum (S. THOM., q. 83, a. 1, ad 3).

Pour faire mieux comprendre la sublimité de cette puissance du prêtre et du ministère sacerdotal, les docteurs comparent souvent la transsubstantiation à la création et à l'Incarnation. Ce sont là, évidemment, trois œuvres qui prouvent une puissance infinie, c'est-à-dire la toute-puissance de Dieu (Cfr. S. THOM., IV, dist. 11, q. 1, a. 3, sol. 3) (1). Toutefois, en établissant cette comparaison, il faut bien se rappeler que, d'après les anciens scolastiques, le corps de Jésus-Christ n'est nullement « produit » par la consécration (2) ; il est rendu présent sur l'autel. Si l'on regarde la création en elle-même, en tant qu'elle consiste à tirer du néant une substance, elle révèle sans doute une puissance plus grande (*effectus indicativus majoris potentiæ sive magis declarativus potentiæ divinæ* — S. BONAV.) ; mais elle le cède à la transsubstantiation, en tant qu'ici le « terme » dépasse infiniment en dignité toute créature. *Majus est quoad effectum creare quam transsubstantiare ; sed quatenus corpus Christi superexcellit omnem creaturam, prout est cum anima et divinitate, effectus transsubstantiationis excellit omnem rei alterius creationem, non tamen sui formationem* (dans l'Incarnation — S. BONAV. IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 1). — Le rapprochement entre l'Incarnation et la transsubstantiation présente cet avantage que, de part et d'autre, nous trouvons une cause instrumentale ; et c'est précisément le point qui nous occupe : nous avons donc Marie et le prêtre. *Virgini data est potestas concipiendi et sacerdoti per verbum potestas conficiendi — et sic loquendo simpliciter virtus concipiendi est dignior et excellentior, quia subjectum magis nobilitat :* majus *enim est esse* matrem Dei *quam esse* sacerdotem, *quia etiam actio singularior et præclarior* (S. BONAV., *l. c.*, q. 2). En effet, la grâce de la maternité divine est le plus sublime privilège qui puisse être accordé à une créature ; la Mère de Dieu l'emporte donc en dignité, en noblesse et en excellence sur toutes les autres créatures, quelque favorisées qu'elles soient des dons de la

---

(1) Conversio panis in corpus Christi est mirabilior secundum quid (quam creatio et incarnatio), in quantum sc. terminus ad quem est aliquid præexistens, quod per conversionem substantiæ panis in ipsum non augetur nec aliquo modo mutatur (RICHARD A MED., IV, dist. 11, a. 1, q. 6).

(2) Tria opera maxima et summe miranda Deus effecit, quæ sunt creatio mundi, incarnatio verbi et transsubstantiatio panis et vini in corpus et sanguinem Christi. Et quærunt doctores, quod horum majus mirabiliusque consistat (DION. CARTUS., in hymn. « *Mysterium Ecclesiæ* »).

grâce. Jésus est « le fruit béni du sein de Marie » (Luc., I, 42) puisque, par l'opération du Saint-Esprit, Marie a donné au Sauveur son humaine nature aussi véritablement qu'une mère à son enfant, tandis que le prêtre qui consacre nous donne seulement la présence sacramentelle de l'Homme-Dieu en tel ou tel lieu (1). *Majus est concipere quam conficere, quia terminus actionis plus accipit a concipiente Matre, quam a conficiente sacerdote. Accipit enim a Matre humanitatem et* esse, *non tantum* esse hic *vel* esse ibi ; *in consecratione vero corpus Christi non incipit esse* (S. Bonav. *l. c.* — Cfr. Lessius, *De perfec. div.*, l. 12, c. 16, n. 128.

§ 22. — Réception et sujet de l'Eucharistie.

1. — Pour les autres sacrements, faire le sacrement et le recevoir sont deux choses simultanées : dans l'Eucharistie, la réception est toujours séparée de la confection du sacrement. *Quum alia sacramenta perficiantur in usu materiæ, percipere sacramentum est ipsa perfectio sacramenti ; hoc autem sacramentum perficitur in consecratione materiæ et ideo usus est consequens hoc sacramentum* (S. Thom., 3, q. 80, a. 1, ad 1). Ici, la confection du sacrement doit toujours être suivie de sa réception, parce que l'Eucharistie est consacrée non pas seulement comme sacrifice, mais encore comme aliment du sacrifice pour l'usage des fidèles. *Finis hujus sacramenti est* usus *fidelium* (S. Thom., 3, q. 74, a. 2). — *Intentio Ecclesiæ et instituentis est convertere ad* usum *fidelium* (S. Bonav., IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 4). Bien que la réception de la sainte communion soit postérieure à la constitution essentielle du sacrement, elle appartient cependant, en un certain sens, à la perfection de l'Eucharistie (*ad quamdam perfectionem sacramenti* — S. Thom., 3, q. 78, a. 1, ad 2), en tant que le sacrifice trouve sa consommation dans le banquet du sacrifice et que la victime est destinée à l'usage des fidèles.

Les autres sacrements, qui, pour être constitués, exigent une substance corporelle, sont appliqués aux hommes extérieure-

(1) Beatissima virgo Maria tantam habuit divinitus sibi collatam virtutem, quod recte *Mater Domini* dicitur et est verissime ; sacerdos autem nec pater nec mater Christi dici potest, quamvis ad ejus ministerium convertatur panis in beatissimum corpus Christi (S. Bonav. IV, dist. 10, p. 2, a. 1, q. 2).

ment, par exemple par l'ablution ou par l'onction : ici, au contraire, la réception se fait sous la forme d'une nourriture — par la communion, par une union très intime du sacrement et de celui qui le reçoit (1). *Sacramentum hoc cibus est atque refectio communicantis : cibum vero oportet cibando realiter applicari, uniri, inviscerari* (DION. CARTUS., *Elem. theol.*, prop. 135). Il faut que, par la manducation, la nourriture soit reçue par celui et en celui qui se nourrit ; il faut qu'elle lui soit unie non seulement virtuellement, mais substantiellement. *Alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi* (S. THOM., *c. gent.*, IV, 61 — Cf. SUAREZ, disp. 62, sect. 1, n. 5).

La chair de Jésus-Christ, offerte sous la forme d'un véritable aliment, est en toute vérité (*vere*) une nourriture (JOANN., VI, 56), mais une nourriture céleste, qui, au lieu de se changer en notre substance, change en Jésus-Christ celui qui la reçoit (2). Pour répandre dans l'âme la vie et l'esprit de Jésus-Christ, le corps glorieux du Sauveur reste dans celui qui communie — intangible et incorruptible comme dans le ciel — jusqu'à ce que les espèces soient altérées ou détruites.

2. — Dès les commencements du moyen âge on s'est plu à distinguer, dans notre sacrement, plusieurs sortes de réception (3). « *Qui manducat me, vivet propter me* » (JOANN., VI, 58) — *hic tangitur modus spiritualis ; sed* (1 COR., XI 29) « *qui man-*

---

(1) Sumptio hujus sacramenti congrue fit per modum manducationis ; alia vero sacramenta, quibus per virtutem iis inditam Christo assimilamur, fiunt in tangendo tantum, ut baptismus (S. THOM., IV, dist. 9, q. 1, a. 1, sol. 1).

(2) Cibus iste est nobis dignior et perfectior et completior, ideo potius in ipsum mutamur et incorporamur, quam e converso (S. BONAV., IV, dist. 9, a. 1, q. 2).

(3) Cette distinction repose sur ceci, que de la double « chose » (*res*) de notre sacrement, on peut recevoir l'une sans recevoir l'autre. In hoc sacramento duo attenduntur, sc. sacramenti *veritas*, quæ consistit quantum ad *rem primam* (le corps de Jésus-Christ), et sacramenti *utilitas*, quæ consistit quantum ad *rem ultimam*, quæ est incorporatio vel unio quantum ad corpus mysticum (S. BONAV., IV, dist. 13, a. 1, q. 1). — Istæ manducationes distinguuntur secundum *res* sacramenti. Unde omne sacramentum quod quidem habet *duas res*, potest recipi sacramentaliter et spiritualiter (S. BONAV., IV, dist. 9, a. 1, q. 1). Pour d'autres sacrements, cette distinction est moins en usage, parce que si leur réception valide n'est pas toujours accompagnée de la grâce sacramentelle, elle produit toujours quelque autre effet spirituel. In baptismo et in aliis sacramentis characterem imprimentibus illi qui accipiunt sacramentum, recipiunt aliquem spiritualem effectum, sc. characterem, quod non accidit in hoc sacramento. Et ideo magis in hoc sacramento distinguitur *usus sacramentalis* a *spirituali* quam in baptismo (S. THOM., 3, q. 80, a. 1, ad 1).

ducat indigne, judicium sibi manducat » — *et hic tangitur alius modus, qui non est spiritualis : ergo manducatio corporis Christi multiplex est* (S. Bonav., iv, dist. 9, a. 1, q. 1). A l'exemple de Pierre Lombard (iv, dist. 9, c. 1) on parle plus ordinairement de deux manières de recevoir le corps du Seigneur, selon que, dans la communion, d'après les dispositions de l'âme, on reçoit avec la bouche du corps (*ore* corporis) le sacrement seulement, ou avec la bouche du cœur (*ore* cordis), le sacrement et en même temps le fruit ou l'effet du sacrement (*res*, *virtus*, *effectus*). *Da mihi, quæso, dominici corporis et sanguinis non solum suscipere* sacramentum, *sed etiam* rem *et* virtutem *sacramenti* (*Oratio* S. Thomæ). — Sacramentalis *manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sine effectu ipsius, dividitur contra* spiritualem *manducationem, per quam quis percipit effectum hujus sacramenti, quo spiritualiter homo Christo conjungitur per fidem et caritatem* (S. Thom., 3, q. 80, a. 1). Par réception sacramentelle on entendait donc, ici, la manducation simplement sacramentelle ou imparfaite, c'est-à-dire infructueuse ou indigne, du vrai corps de Jésus-Christ sans les effets sacramentels de l'Eucharistie ; tandis que la manducation spirituelle comprenait la réception du sacrement avec la grâce sacramentelle, par conséquent la communion parfaite, digne et fructueuse. *In sumptione hujus sacramenti duo sunt consideranda — sc. ipsum sacramentum et effectus ipsius.* Perfectus *igitur modus sumendi hoc sacramentum est quando aliquis ita hoc sacramentum suscipit, quod percipit ejus effectum. — Contingit autem quandoque, quod aliquis impeditur a percipiendo effectu hujus sacramenti et talis sumptio hujus sacramenti est* imperfecta (S Thom., *l. c.*). Pour plus de précision et de clarté encore, les anciens scolastiques ajoutaient un troisième membre à cette division : la communion simplement spirituelle qui consiste en des affections et en des actes spirituels, sans recevoir en réalité le corps de Jésus-Christ. *Sacramentum hoc* tripliciter *accipi potest : primo* sacramentaliter tantum, *sicut qui sumit indigne ipsum sacramentum* ; — *secundo* sacramentaliter et spiritualiter, *ut qui digne accipit illud, rite videlicet præparatus* ; — *tertio* spiritualiter solum, *ut qui fide et caritatis affectu accipit illud sine reali præsentia sacramenti* (Dion. Cartus., *Elem. theol.*, *prop.* 135 — Cf. B. Albert. M., *serm.* 17). — L'Église a admis et approuvé cette triple distinction traditionnelle : *Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere ut peccatores ; alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum cœlestem panem edentes, fide viva,*

quæ per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt (1) ; *tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter ; hi autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam hunc mensam accedant* (TRID., sess. 13, cap. 8).

3. — Communier spirituellement, c'est donc recevoir en soi l'aliment eucharistique et s'unir à lui, non pas en réalité (*in re vel sacramentali perceptione*), mais par le désir (*in voto*), c'est-à-dire par des affections spirituelles (*spiritali affectu* — TRID., sess. 22, cap. 6) de désir et d'aspiration, et par des actes de foi et de charité. La communion spirituelle, au véritable sens du mot, n'a lieu que lorsque le désir du cœur est uni à une foi vive ; lorsque, en d'autres termes, ce désir est animé par la foi et par la charité et qu'en outre il a pour objet la réception réelle de l'Eucharistie ou l'union réelle avec Jésus-Christ en tant qu'il est présent dans le sacrement. *Ad hoc quod quis spiritualiter manducet, requiritur recogitatio fidei et affectio caritatis — et ex his duobus integratur spiritualis manducatio. Concedo ergo, quod non sufficit qualiscumque fides, sed necessario* fides operans per caritatem (S. BONAV., IV, dist. q. a. 2). — L'état de grâce est donc une condition indispensable pour la communion spirituelle. — Cfr. SUAREZ, disp. 62, sect. 1, n. 2.

On voit, par la nature même de la communion spirituelle, que ceux-là seuls peuvent la faire qui sont capables de communier à la fois sacramentellement et spirituellement : ce sont les fidèles baptisés, qui accomplissent ici-bas le pèlerinage de la vie et qui possèdent la grâce sanctifiante (2). Ni les anges, ni les bienheureux dans le ciel, ni les âmes du purgatoire ne sont dans les conditions voulues pour faire la communion spirituelle. — Les anges et les bienheureux ne désirent ni ne peuvent

---

(1) Spiritualis manducatio ita subinde generaliter accipitur, ut comprehendat quodlibet desiderium unionis cum Christo et sic antiqua patrum manducatio mannæ, quia desiderabant et esuriebant Christum in manna præfiguratum, erat quædam manducatio hujus sacramenti spiritualis, improprie tamen. Nam proprie dicta solis illis convenit, qui in ipsum sacramentum feruntur per fidem vivam voto explicito. Ejus effectus autem non est illa ipsa gratia, quæ per sacramentum actu susceptum daretur, sed alia, quæ præsenti operi ac dispositioni respondet, vocatur tamen effectus sacramenti, quia datur in ordine ad illud et ex ejus voto (SYLVIUS, in 3, q. 80, a. 1).

(2) Il semble aussi qu'un catéchumène, déjà justifié par le baptême de désir, peut communier spirituellement. Catechumenus potest esse in statu gratiæ et affici ad eucharistiam illo desiderio aut voto, ut baptismo suscepto illam suscipiat, quod pro communione spirituali satis apparet (SALMANT., disp. 11, dub. 2, n. 9).

désirer le pain de l'âme, voilé sous l'Eucharistie, parce qu'ils contemplent à découvert dans sa divinité et dans son humanité glorifiée le Seigneur qui est caché sous les espèces du sacrement : ils le contemplent et ils jouissent de lui. Les glorieux habitants du ciel participent aux noces éternelles de l'Agneau (APOC., XIX, 9) ; ils sont rassasiés de la plénitude de sa maison et enivrés du torrent de ses voluptés (Ps. XXXV, 9). Jésus-Christ est l'aliment des anges et des bienheureux, non pas en ce sens qu'il s'offre à eux comme leur nourriture sous les voiles des espèces du pain, mais parce que les anges et les bienheureux le contemplent face à face dans la gloire du ciel (I COR., XIII, 12). Ici-bas, la réception du corps et du sang précieux du Sauveur n'est que la figure et, pour ainsi dire, l'avant-goût du banquet céleste où les élus sont rassasiés de la jouissance de la divinité (Ps. XVI, 15). *Ista manducatio Christi, qua cum sumimus sub sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione, qua Angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem Angelorum, quia* primo *et* principaliter *est Angelorum, qui eo fruuntur in specie propria* ; secundario *autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt* (S. THOM., 3, q. 80, a. 2, ad 1). Les citoyens du ciel mangent et boivent à la table du Seigneur dans son royaume (LUC., XXII, 30) : là, il se donne à eux dans son humanité glorifiée et dans sa divinité, non point sous des espèces étrangères, mais à découvert, en lui-même ; il est ainsi leur récompense et leur éternelle béatitude (*se regnans dat in præmium* — S. THOM.). La communion spirituelle n'est pas compatible avec cette possession de la gloire céleste : elle est le désir — désir inspiré par la foi et par la charité — du « *gage* » sacramentel « de la gloire future » ; et, en comparaison de l'éternelle consommation dans la patrie, on doit la considérer comme une chose imparfaite (Cfr. S. THOM., 3, q. 80, a. 2 ; IV, dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 4. — BLOT, *Le cœur eucharistique*, I, chap. 5, § 6).

De même les âmes du purgatoire qui ne peuvent communier en recevant le sacrement, ne peuvent pas davantage faire la communion spirituelle ; mais elles désirent, elles souhaitent avec ardeur que les fidèles offrent pour elles la sainte messe et la communion sacramentelle (Cfr. SALMANT., disp. 11, dub. 1, n. 5).

Ici, évidemment, il ne pourrait être question d'une efficacité *ex opere operato*, parce que la communion spirituelle n'est point la réception d'un sacrement : ses effets sont donc *ex opere operantis* (1). Mais comme ce pieux exercice suppose et

(1) Causari aut conferri aliquem effectum ex opere *operato*, est conferri

renferme divers actes de vertu, très précieux et très méritoires, il produit des fruits excellents (Cfr. Lugo, disp. 13, sect. 1, n. 2). — C'est, du reste, la meilleure préparation à la communion sacramentelle et, en bien des cas, une manière de la suppléer, en tant qu'il n'est pas toujours possible de recevoir la sainte Eucharistie. *Aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant* (S Thom., 3, q. 80, a. 1, ad 3).

4. — Pour communier sacramentellement il ne suffit pas de recevoir simplement une hostie consacrée ; il faut que celui qui communie soit capable de cet acte et (dans le cas où il a atteint l'âge de raison) qu'il ait la volonté de l'accomplir, et qu'il reçoive le sacrement comme sacrement c'est-à-dire comme un moyen qui produit la grâce. *Sacramentalis manducatio est manducare sacramentum cum intentione sumendi illud* ut sacramentum (S. Bonav., iv, dist. q. a. 1, q. 3). Il y a donc seulement réception matérielle ou corporelle, lorsque celui qui communie n'est pas encore baptisé ou qu'étant baptisé il n'a en aucune manière l'intention de recevoir subjectivement comme un sacrement ce qui, objectivement, lui est présenté comme un sacrement. En pareil cas, l'Eucharistie serait reçue comme un aliment ordinaire et non comme une chose sainte. *Talis proprie loquendo non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit ut sacramento, sed ut simplici cibo* (S. Thom., 3, q. 80, a. 3, ad 2). — Les deux conditions essentielles pour recevoir sacramentellement l'Eucharistie sont donc la capacité par la possession du caractère baptismal et, pour les adultes, l'intention suffisante, c'est-à-dire au moins la volonté de recevoir ce que l'Église dispense. L'incrédulité personnelle de celui qui reçoit le sacrement n'est pas incompatible avec ce degré infime d'intention. *Sacramentaliter manducare dicitur homo, quia sacramentum primum vere existit et ipse qui manducat illud ut sacramentum sumere intendit sive quia credit esse verum sacramentum, sive quia æstimat alios credere* (S. Bonav., iv, dist. 9, a. 1, q. 3). — La communion sacramentelle reste purement sacramentelle c'est-à-dire infructueuse s'il manque la condition requise pour que la grâce sacramentelle soit communiquée ; dans le cas où le défaut de cette disposition

---

immediate virtute sacramenti supra meritum aut dispositionem subjecti ; sed ad hoc requiritur realis usus sive sumptio sacramenti : ergo quum aliquis suscipit eucharistiam non realiter, sed mere spiritualiter nec in re, sed præcise in voto, nullam consequitur gratiam ex opere *operato*, sed præcise ex opere *operantis* sive juxta quantitatem meriti aut dispositionis in tali voto (Salmant., disp. 11. dub. 1, n. 3).

nécessaire est conscient ou coupable, la réception du sacrement n'est pas seulement infructueuse : elle constitue une faute grave.

5. — Seuls, les chrétiens baptisés — mais tous ceux qui sont baptisés — sont capables de recevoir le sacrement de l'Eucharistie et de participer à ses fruits. C'est donc à tort que certains théologiens ont refusé aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison la capacité de recevoir la grâce sacramentelle de l'Eucharistie (1). Le Concile de Trente (sess. 21, cap. 4) est loin de condamner l'antique coutume de donner la communion aux petits enfants nouvellement baptisés (2). Or, cette pratique n'a de raison d'être que si l'on admet que l'Eucharistie peut produire et qu'elle produit réellement son effet sacramentel même chez les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de discrétion; car, évidemment, il n'est jamais permis d'administrer un sacrement — du moins de la manière où il est administré dans la communion des enfants — à un sujet incapable de recevoir la grâce du sacrement. *Ergo fateri necesse est, quod eucharistia infantibus data causat in iisdem fructum seu gratiæ augmentum* (Salmant., disp, 11, dub. 2, n. 11). D'après la volonté de Jésus-Christ et conformément aux dispositions établies par lui, ces enfants peuvent, sans intention personnelle et indépendamment de toute coopération effective de leur part, recevoir par l'Eucharistie l'aliment de la vie spirituelle (3), comme ils peuvent

---

(1) Sententiam, parvulos esse capaces fructus hujus sacramenti et recipere posse gratiæ augmentum per eucharistiam, tenent communiter theologi antiquiores, quos referunt et sequuntur Vasquez et Suarez et est communis omnibus recentioribus (Lugo, disp. 13, sect. 2, n. 9). — Cfr. Vasquez, disp. 212. c. 3.

(2) Communicare pueros et infantes, quod plerique Orientales usque in præsentem diem faciunt, antiquum valde est, quum pueris recens natis sacramentum eucharistiæ sub specie sanguinis ministrabatur digito sacerdotis, quem illi sugerent... Et in antiquis quidem nostris Ritualibus, sicut et in Ordine vetere romano et in Euchologiis græcis baptismatis ministro diserte præcipitur, ut infantes mox a baptismo chrismate delibutos pascat eucharistiæ sacramento. Nihilominus tum ob debitam huic augustissimo sacramento reverentiam, tum quia idem non est infantibus ac pueris ad salutem necessarium, præcipimus, ut infantibus quidem dum baptizantur eucharistia nullo pacto neque sub specie sanguinis porrigatur, pueris autem non ante tradatur, quam ad annos discretionis pervenerint (Synod. mont. Liban. a 1736. — Collect. Lac. ii, 200).

(3) Cibus naturalis quum debeat converti in substantiam aliti, necessario requirit in comedente actionem vitalem, qua in ipsum agat ; at cibus eucharisticus potius alitum immutat et convertit in se, unde absolute habere potest effectum suum absque cooperatione ejus, qui nutritur, quamvis conveniens sit, ut qui nutritur spiritualiter sua cooperatione ad sui spiritualem nutritionem se disponat (Gotti, tr. 7, q. 4, dub. 2, § 2).

dans les mêmes conditions, par le Baptême et par la Confirmation, naître à la vie surnaturelle et grandir dans cette vie. Toutefois, dans l'Église occidentale, il est strictement défendu, depuis le XIII[e] siècle, de donner l'Eucharistie aux enfants qui n'ont pas encore l'âge de discrétion; et cette défense est parfaitement justifiée parce qu'il s'agit ici d'un sacrement qui, d'une part, n'est point nécessaire à ces enfants et qui, d'autre part, doit être entouré du plus profond respect. *In sumente eucharistiam exigitur actualis reverentia et devotio, quam illi, qui non habent usum liberi arbitrii, sicut sunt pueri et amentes, habere non possunt, et ideo nullo modo iis est danda* (S. Thom., *in Joann.*, c. 6, l. 7). — Ces enfants ont-ils l'intelligence assez développée, sont-ils assez instruits pour discerner suffisamment l'aliment eucharistique et pour le recevoir avec respect et piété : on peut alors, par exemple, en danger de mort, leur donner le sacrement (1).

6. — Au commencement du moyen âge, quelques auteurs estimaient que l'homme en état de péché mortel était incapable de recevoir sacramentellement le corps de Jésus-Christ, parce que, pensaient-ils, la présence réelle cesse dès que les espèces eucharistiques touchent les lèvres impures du pécheur. Cette opinion erronée, qui a pour but de défendre la dignité de l'Eucharistie, est manifestement contraire à la « vérité » du sacrement (*derogat veritati hujus sacramenti* — S. Thom., 3, q. 80, a. 3) : dès le XIII[e] siècle, les docteurs l'ont unanimement rejetée (2). *Illa opinio tanquam hæretica ab omnibus modo abjicitur* (Dion. Cartus., iv, dist. 9, q. 1. — Cfr. S. Thom., iv, dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 1).

---

(1) Pueris recenter natis et amentibus, qui nunquam habuerunt usum rationis, non sunt sacra mysteria danda... Sed quando jam pueri incipiunt *aliqualem* usum rationis habere, ut possint devotionem concipere hujus sacramenti, tunc potest iis hoc sacramentum conferri (S. Thom., 3, q. 80, a. 9, ad 3. — Cfr. Lugo, disp. 13, sect. 4).

(2) Aliqui voluerunt dicere, corpus Christi verum a *malis non sumi*, quia non decet tantam majestatem et carnem tam sanctam et puram in corpus peccatis subditum introire. Unde volebant dicere, quod corpus Christi verum a speciebus abscederet, ex quo peccator ipsum labiis et ore polluto contingeret. — Sed quoniam hoc in errorem ducit et manifeste est contra auctoritates Sanctorum, communiter tenent doctores fideles tanquam certitudinaliter verum, quod in *re media*, quæ est corpus Christi verum, non est differentia inter justum et impium, quia ipse Dominus utrisque se offert nunc, sicut pro omnibus se obtulit in cruce. — Sed quantum ad *ultimam*, sc. unitionem in corpore mystico, multum refert, quia boni recipiunt inde fructum, mali non, immo potius damnum (S. Bonav., iv, dist. 9, a. 2, q. 1).

Quiconque, ayant conscience d'un péché mortel, reçoit le corps du Seigneur, fait une communion indigne et sacrilège (*incurrit sacrilegium tanquam sacramenti violator et propter hoc mortaliter peccat* — S. THOM.). Qu'une telle communion soit, objectivement et en elle même, une faute très grave, parce que c'est la profanation du corps du Sauveur, un abus du plus divin de tous les sacrements, un mépris de ses effets précieux — la chose est évidente. *Peccator sumit sibi corpus Christi ad damnationem, quia ipsum contemnit, dum se præparare quem immundum scit negligit et Dominum in tam fœdum hospitium introducit. Et est ibi peccatum* omissionis *in hoc, quod se non præparavit tanto hospiti suscipiendo, et peccatum* contemptus, *quia Christo, quantum in se est, contumeliam facit. Et ideo dicit Apostolus, quod* reus est corporis et sanguinis Domini: *quia et contumeliam facit et contemnit* (S. BONAV., IV, dist. 9, a. 2, q. 2). D'autre part, cependant, il ne faut pas, aux dépens de la vérité théologique, exagérer la gravité de la communion indigne. Sans doute, c'est une faute plus grave que beaucoup d'autres (*peccatum multis aliis gravius secundum suam speciem* — S. THOM.); c'est un des sacrilèges les plus coupables qui puisse se commettre contre les choses saintes; toutefois, la communion indigne n'est point le plus grand sacrilège envers l'Eucharistie; elle n'est pas, d'une manière générale, le sacrilège le plus grand ni le plus grave de tous les péchés (*non tamen est peccatum omnium gravissimum* — S. THOM.). Au point de vue subjectif, cette gravité d'une communion sacrilège peut diminuer plus ou moins, pour ceux-là, par exemple, qui s'approchent de la sainte table en état de péché mortel, non point par bravade, par mépris, par haine contre Jésus-Christ, mais par une certaine faiblesse et dans la crainte de révéler à d'autres l'état de leur conscience, en s'abstenant de communier. C'est donc une exagération de comparer indistinctement toute communion indigne à la trahison de Judas et au crucifiement, sous le rapport de l'énormité du crime (*secundum criminis* quantitatem. — S. THOM. Cfr. 3, q. 80, a. 1-5. — SUAREZ, disp. 66, sect. 2. — JUNGMANN, *Theorie der geistlichen Beredsamkeit*, I, 422).

7. — La condition essentielle pour recevoir dignement et avec fruit le sacrement de l'Eucharistie est la pureté de l'âme, une conscience exempte de toute faute mortelle. On ne peut participer au saint banquet sans être revêtu de « la robe nuptiale » de la grâce sanctifiante et de la charité (MATTH., XXII, 12). Par conséquent, avant de s'asseoir à la table du Seigneur, l'homme doit s'éprouver lui-même (I COR., XI, 28), c'est-à-dire examiner soigneusement sa conscience, s'interroger afin de voir s'il est

libre de tout péché grave, s'il est en état de grâce, dans l'amitié de Dieu, puisque « le pain des anges » est réservé aux « enfants de Dieu ». Si, par cet examen, il se trouve coupable de quelque faute mortelle qui n'ait point encore été remise par le pouvoir des clefs, c'est-à-dire par le sacrement de Pénitence, il lui est strictement prescrit par un précepte divin, positif, de se confesser, avant de communier et de recevoir l'absolution (TRID., sess. 13, cap. 7 et can. 11). On peut recevoir les autres sacrements des vivants après s'être excité à la contrition parfaite : ici, cette contrition ne suffit pas, sauf dans le cas où l'on ne peut se procurer un confesseur et où l'on se trouve, en même temps, dans la nécessité pressante de communier (ou de célébrer). On doit, pour l'Eucharistie, rendre à l'âme l'état de grâce en recourant au moyen le plus sûr, c'est-à-dire en recevant dignement le sacrement de la Pénitence. La raison de cette disposition divine est dans l'excellence et dans la haute réalité « du sacrement de l'unité de l'Église » (Cfr. SUAREZ, disp. 66, sect. 3, n. 6-9. — LUGO, disp. 14, sect. 4).

La « divinité même de ce sacrement tout céleste » doit animer tous ceux qui communient à mettre le plus grand zèle à la préparation de leur cœur (TRID., sess. 13, cap. 7). *Quia in hoc sacramento præsens est divina majestas et summa exprimitur caritas, ideo debet recipi cum* honore *et* devotione. *Et quia cum honore et devotione non suscipitur tam nobilis hospes in immundo hospitio, necesse est quod homo hospitium Deo paret per* sui dijudicationem. *Et quia non parat hospitium hospiti nisi ipsum cognoscat, necesse est quod cibum istum ab aliis* discernat (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 1, q. 1). — Pour permettre ou pour recommander la communion fréquente, il faut trouver dans une âme une disposition habituelle et actuelle qui soit plus parfaite ; ce doit être là notre principale règle (1), fondée non seulement sur la sainteté de l'Eucharistie et son excellence, mais encore sur l'intérêt même de celui qui communie et qui puisera d'autant plus abondamment à la source des grâces dans l'Eucharis-

(1) In hoc sacramento duo requiruntur ex parte recipientis, sc. *desiderium* conjunctionis ad Christum, quod amor facit, et *reverentia* sacramenti, quæ ad donum timoris pertinet. Primum ad quotidianam hujus sacramenti frequentationem invitat, sed secundum retrahit. Unde si aliquis experimentaliter cognosceret, ex quotidiana sumptione fervorem amoris et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare ; si autem sentiret per quotidianam frequentationem reverentiam minui et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet (LUDOLPH. DE SAX., p. II, c. 56, n. 9. — Cfr. S. THOM., IV, dist. 12, q. 3, a. 1, sol. 2).

tie, qu'il s'y présentera mieux disposé (Cfr. Lugo, disp. 17). — « Aimable Sauveur, vaut-il mieux vous recevoir souvent ou rarement dans l'adorable sacrement? — Pour celui dont le respect et la piété s'y accroissent sensiblement (*experimentaliter* — S. Thom.), la réception fréquente est avantageuse. Mais il ne faut pas, sous prétexte de sécheresse, se retirer facilement, lorsqu'on fait ce que l'on peut ; car le salut de l'âme éprouvée par l'aridité s'opère souvent aussi bien à la lumière de la foi toute simple qu'au milieu des consolations. Je suis un Bien qui grandis et me multiplie par l'usage. Il vaut mieux venir à moi par amour que de s'éloigner par crainte. Il vaut mieux venir à moi une fois chaque semaine avec une profonde humilité, qu'une seule fois chaque année avec l'orgueil de sa propre justice » (Henri Suso, p. 166). Reverentia *hujus sacramenti habet* timorem amori *conjunctum : unde timor reverentiæ ad Deum dicitur timor filialis*; *ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quod quotidie sumatur et quod aliquando abstineatur. Amor tamen et spes, ad quæ semper Scriptura nos provocat, præferuntur timori* (S. Thom., 3, q. 80, a. 10, ad 3. — Cfr. Estius, iv, dist. 12, § 10).

§ 23. — La communion sous une seule espèce.

1. — Seul le prêtre qui célèbre est tenu, en vertu d'un précepte divin, de communier sous les deux espèces, parce que la participation du célébrant au banquet parfait du sacrifice constitue la consommation ou perfection nécessaire du sacrifice qui s'accomplit par la double consécration. *Ex parte ipsius sacramenti convenit, ut utrumque sumatur, sc. et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine* (S. Thom., 3, q. 80, a. 12). Les fidèles et les prêtres, qui ne célèbrent pas, mais qui communient seulement, ne sont obligés ni par un précepte divin ni par nécessité de salut, à recevoir l'Eucharistie sous les deux espèces (Trid., sess. 21, can. 1-2). Jésus-Christ a confié à son Église le soin de régler cette matière (Cfr. I Cor., xi, 34). Aussi trouvons-nous, sur ce point, des différences dans la pratique, puisque l'Église, se guidant d'après les circonstances variables suivant les époques et les lieux, a tantôt permis et favo-

risé la communion sous les deux espèces, et tantôt préféré et prescrit la communion sous une seule espèce. En modifiant ainsi sa discipline, l'Église s'est inspirée surtout de la dignité du sacrement et de l'utilité des fidèles. Ni l'Écriture, ni la nature même de la chose, ni la tradition, ne permettent de conclure qu'il y ait un précepte du Seigneur obligeant, sans exception, tous ceux qui communient à recevoir le sacrement sous les deux espèces.

2. — Tout d'abord, on ne saurait trouver ce précepte dans les paroles du Seigneur auxquelles nos adversaires en appellent : *Nisi* (ἐὰν μή) *manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis* (ἔχετε) *vitam in vobis* (Joann., vi, 54) (1). Nous en avons pour preuve l'interprétation authentique et infaillible que l'Église donne de ce texte (Cfr. Trid., sess. 21, cap. 1). En se plaçant au point de vue des espèces visibles, on distingue, ici, une double manière de participer à la chair et au sang du Sauveur : sous l'espèce du pain, on reçoit immédiatement et à proprement parler la chair de Jésus-Christ par la manducation ; sous l'espèce du vin, on reçoit immédiatement en breuvage le sang du Sauveur. Mais, en réalité, le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont point séparés l'un de l'autre : on les reçoit tous deux sous chacune des espèces — aliment et breuvage. Qu'on reçoive sous une seule espèce tout ce que le sacrement contient en réalité, une locution de l'Apôtre le donne clairement à entendre : « Quiconque mange ce pain (*hunc panem*) ou (*vel*, ἤ) boit le calice du Seigneur indignement, se rend coupable (de la profanation) du corps et (et, καί) du sang du Seigneur » (i Cor., xi, 27). Par les paroles citées plus haut (Joann., vi, 54), le Sauveur ne fait point un précepte de recevoir le sacrement sous les deux espèces : il nous ordonne simplement de recevoir une double chose — son corps et son sang ; or nous les recevons sous une seule espèce aussi bien que sous les deux espèces (2). Par conséquent, l'on satisfait à ce précepte divin par la communion sous une seule espèce. — Le

---

(1) Verba inducta intelligenda non sunt, quasi sanguis Christi seorsum sumendus sit a vulgo communicante. Sanguinem Christi accipit populus spiritualiter et etiam aliquo modo *realiter*, quia in sacramento corporis continetur et *sanguis* (Dion. Cartus., *in l. c.*).

(2) Vis præcepti, quod inest illis verbis : « Nisi manducaveritis... », non ad sumendi modum, sed ad rem, quæ sumenda est, pertinet (Sylvius in 3, q. 80, a. 12, q. 1). — Sensus est : « Nisi sumpseritis seu receperitis intra vos carnem et sanguinem Filii hominis, non habebitis vitam », ut videlicet non urgeatur peculiariter actus edendi et bibendi (Estius, iv, dist. 11, § 8).

but même et le contexte du discours du Sauveur confirment cette interprétation. Jésus ordonne ici la communion sacramentelle, en tant qu'elle est un secours efficace ou nécessaire pour conserver la vie de la grâce. Or, pour obtenir ce résultat, la participation au sacrement sous une seule espèce suffit tout aussi bien que la participation aux deux espèces, puisque, sous chacune d'elles, on reçoit Jésus-Christ tout entier et, dès lors, toute la plénitude des grâces du sacrement. — Si l'on veut, d'ailleurs, insister sur la distinction dans le double mode de réception, la phrase du Sauveur peut parfaitement s'expliquer sans qu'il soit nécessaire d'y voir un précepte de la communion sous les deux espèces pour tous les fidèles. Il faut prendre la phrase au sens disjonctif ; et, au point de vue grammatical, rien ne s'y oppose puisqu'en hébreu « *et* » peut et doit parfois avoir la signification de « *vel* » (Cfr. Job., XXXI, 7 ; Act., III, 6) (1). « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme ou si vous ne buvez pas son sang » — (Cfr. Bellarm., l. 4, c. 25). — Ce qui prouve la légitimité de ce sens c'est que dans ce même discours, expressément et à plusieurs reprises, le Sauveur attribue à la réception de son corps sous les espèces du pain les mêmes effets et les mêmes fruits de grâce qu'à la réception du sacrement sous les deux espèces. Celui qui mange le pain eucharistique « ne mourra point, mais vivra éternellement » ; il ne perdra point la vie surnaturelle, mais il la conservera et il parviendra un jour à la gloire de la résurrection (Joann., VI, 52, 59).

Les paroles prononcées à la dernière Cène : « Buvez en tous » (Matth., XXVI, 27). — du calice eucharistique — ne s'appliquent qu'aux Apôtres alors présents qui, en effet, « en burent tous » (Marc., XIV, 23). Ce n'est point une obligation imposée aux fidèles : il est seulement ordonné aux Apôtres de participer au calice, de s'en partager entre eux le contenu. L'institution de l'adorable sacrement sous les espèces du pain et du vin ne peut vouloir dire que tous les fidèles doivent être tenus par un précepte du Seigneur (*statuto Domini*) à recevoir les deux espèces (*ad utramque speciem accipiendam*). *Sancta ipsa synodus... de-*

---

(1) Reddi potest hic sensus : « Si neque manducaveritis carnem Filii hominis neque biberitis ejus sanguinem... », juxta quam explicationem conjunctio copulans pro *disjungente* posita erit, quod non est infrequens in Scripturis (Estius, IV, dist. 11, § 8). Potest copulativa intelligi posita loco *disjunctivæ*, quasi diceretur : « Nisi manducaveritis *vel* biberitis », sicut 1 Cor. 11, 29 : « Qui manducat *et* bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit », i. e. qui manducat *aut* bibit (Sylvius in 3, q. 80, a. 12, quær. 1).

clarat ac docet... neque ullo pacto salva fide dubitari posse, quin illis (laicis et clericis non conficientibus) alterius speciei communio ad salutem sufficiat (Trid., sess. 21, cap. 1).

3. — Aucun précepte divin n'oblige donc les fidèles à communier sous les deux espèces. On ne peut pas davantage démontrer cette nécessité par la nature de la chose en elle-même (1). Que l'on prenne le signe extérieur et sensible, ou le contenu du sacrement, ou les effets de l'Eucharistie — à ce triple point de vue il est clair que le sacrement n'est point « tronqué », que les fidèles ne subissent aucun dommage spirituel, en communiant seulement sous les espèces du pain (2).

a) Le signe exprime, ici, que le sacrement est l'aliment et le rafraîchissement de l'âme — avec cette différence toutefois que cette signification sacramentelle de la grâce sacramentelle est plus claire et plus expresse lorsque les deux espèces sont présentes simultanément, que lorsque l'espèce du pain ou celle du vin se trouve seule. La différence n'affecte que la manière plus ou moins parfaite dont la grâce sacramentelle est signifiée : elle ne s'étend point jusqu'à la chose signifiée, qui est la grâce sacramentelle. Dans le domaine de la vie spirituelle, en effet, la « faim » et la « soif » désignent un seul et même besoin de l'âme (Matth., v, 6) ; il s'ensuit qu'ici également la nourriture et le breuvage destinés à satisfaire ce besoin spirituel, à apaiser cette faim et cette soif de l'âme, ne peuvent être deux choses différentes mais une seule et même chose (Joann., vi, 35). Le sang de Jésus-Christ sous les espèces du vin, comme « breuvage spirituel », figure donc l'alimentation de l'âme par la grâce, tout aussi bien que le corps de Jésus-Christ sous les espèces du pain, comme « nourriture spirituelle ». Les deux espèces, sous la forme d'un banquet complet, ne signifient ni davantage ni autre chose que ce que signifie chacune d'elles séparément (3).

---

(1) Sacramentum essentialiter integrum non solum continetur sub utraque simul, sed etiam sub qualibet specie, sive ipsam significationem sive rem præcipuam hujus sacramenti sive denique effectum spectemus (Tanner, disp. 5. q. 8, dub. 6, n. 152). — Cf. Antoine, *De sacr. euchar.*, c. 5, a. 1.

(2) Depuis des siècles les adversaires de l'Église ne cessent de lui reprocher de « tronquer la Cène », de « retrancher la coupe », c'est précisément chez eux que le sacrement tout entier a disparu avec le sacerdoce et qu'on présente au peuple un pain et un vin qui ne sont que du pain et du vin. Cfr. Roehm, *Confessionelle Lehrgegensætze*, iv, 207, sqq.

(3) Utraque species non significat nisi unicam refectionem spiritualemquæ est indivisibilis et simplex. Neque enim sicut refectio corporalis dividitur in cibum et potum, qui sint inter se realiter distincti ; nam cibus et potus spiritualis sunt una et eadem res, nempe Christus reficiens

La représentation symbolique de la grâce sacramentelle de l'Eucharistie — l'alimentation de la vie de la grâce — a simplement quelque chose de plus parfait lorsque les deux espèces sont présentes ensemble. Nous avons ainsi, même dans une seule espèce, un signe sacramentel suffisant de la grâce du sacrement et, par conséquent, un « vrai sacrement » (TRID., sess. 21, cap. 3).

b) Si l'on se place maintenant au point de vue de la « chose contenue » (*res contenta*), les deux espèces prises ensemble ne contiennent rien de plus que chacune d'elles séparément. Sous chacune Jésus-Christ est présent tout entier. Celui qui mange le pain eucharistique, reçoit en même temps le sang de Jésus-Christ ; celui qui boit au calice eucharistique, reçoit en même temps le corps de Jésus-Christ (I COR., XI, 27). *Hæc duo, corpus Christi et sanguis, immo hæc quatuor : corpus, sanguis, et anima, et deitas Christi jam ultra non possunt separari. Unde sicut sacerdos suscipit sanguinem Christi sacramentaliter de calice, sic populus sumit eum intellectualiter sub specie panis de ipso Christi corpore, et est iis tam* utilis *et tam* dulcis *ut sacerdotibus, qui sumunt eum sub specie vini de calice* (B. ALBERT. M.. serm. 29).

c) Puis donc que, sous une seule espèce, les fidèles reçoivent un « vrai sacrement » — vrai dans son essence et dans sa signification — c'est-à-dire Jésus-Christ tout entier comme « la source et l'auteur » de la grâce sacramentelle de l'Eucharistie, ils ne sont privés d'aucune grâce nécessaire au salut (*nulla gratia necessaria ad salutem defraudantur*) ; il est donc évident que la communion sous une seule espèce suffit pour le salut (*ad salutem sufficit* — Cfr. TRID., sess. 21, cap. 1-3, et can. 1-3).

Mais nous pouvons, sans hésiter, aller plus loin et dire que, sous le rapport de la vertu et de l'efficacité sacramentelles, il n'y a aucune différence entre la communion sous une seule espèce et la communion sous les deux espèces. *In qualibet specie est totum quod habet efficaciam* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 2). — *Ex opere* operato *non datur major gratia sub utraque specie quam sub una* (TOLET., in. 3, q. 80, a. 12). — En effet, depuis le Concile de Trente surtout, les théologiens se sont beaucoup occupés de cette question : Jésus-Christ a-t-il attaché à la réception d'une seule espèce absolument les mêmes fruits et les mêmes grâces qu'à la réception des deux espèces? Plusieurs hésitent et reconnaissent à l'opinion affirmative et à

---

animam eadem gratia sacramentali, qua simul fames et sitis spirituales explentur. Quare cibus spiritualis seorsim a potu spirituali est integrum convivium spirituale (ANTOINE, *De sacr. euchar.* c. 6, a. 3).

l'opinion négative une probabilité à peu près égale. *Utraque sententia habet solidam probabilitatem, tum intrinsecam, tum extrinsecam, teste Haunoldo, adeo ut ambigas, utram eligas.* (Viva, p. 7, disp. 4, q. 8. — Cfr. Haunold, l. 4, tr. 3, c. 9, controv. 2). — D'autres estiment que la communion sous les deux espèces produit des effets plus abondants et même, à un point de vue secondaire, d'une nature plus variée. *Eucharistia suscepta in duabus speciebus panis et vini plus gratiæ causat quam si præcise sumatur in una* (Salmant., disp. 10, dub. 4, n. 52). — *Aliquis effectus correspondet calici, nempe potare spiritualiter, qui nullatenus respondet hostiæ, et e contra cibatio spiritualis nullatenus provenit a calice, sed ab hostia* (Lugo, disp. 12, sect. 3, n. 70. — Cfr. Vasquez, disp. 215, c. 1-3). — Toutefois, d'après l'opinion la plus commune et la mieux fondée en raison, la communion sous une seule espèce ne le cède en rien à la communion sous les deux espèces, au point de vue de l'efficacité sacramentelle. *Nihil spiritualis fructus capitur ex duabus speciebus, quod non capiatur ex una... Est hæc sententia communis theologorum tum veterum tum etiam recentiorum* (Bellarm., l. 4, c. 32. — Tanner, disp. 5, q. 7, dub. 2. — Esparza, l. 10, q. 69. — Coninck, 3, q. 79, a. 1, dub. 2, concl. 3). — En effet, la cause efficiente de la grâce sacramentelle est, ici, Jésus-Christ présent sacramentellement (la chair et le sang de Jésus-Christ — Joann., vi, 58). Or le Sauveur, avec son corps et son sang vivifiants, est tout aussi présent sous une seule espèce que sous les deux espèces ; il y est tout aussi efficace sacramentellement pour la sanctification de celui qui le reçoit. Sous le rapport du fruit sacramentel, il en est donc de celui qui communie sous les deux espèces comme du prêtre qui, dans une même messe ou dans une même communion, prend plusieurs hosties. *Nihil plus est virtutis in* multis hostiis *consecratis, quam in* una *quum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis in una Missa multas hostias consecratas sumat, participabit majorem effectum sacramenti* (S. Thom., 3, q. 79, a. 7, ad 3).

Si, parfois, on attribue des effets divers à la communion sous les espèces du pain et à la communion sous les espèces du vin, ce n'est point par exclusion, mais seulement par appropriation. *Dedit* fragilibus *corporis ferculum — dedit et* tristibus *sanguinis poculum* (S. Thom.). Le calice eucharistique fortifie le cœur aussi bien que le pain eucharistique ; et, réciproquement, le pain eucharistique réjouit le cœur tout autant que le calice eucharistique (Ps. ciii, 15) (1).

---

(1) Non oportet illam diversitatem, quæ est ex parte effectus in pane et

4. — Le témoignage de l'histoire nous prouve que l'administration de l'Eucharistie sous une seule espèce ou sous deux espèces a toujours été considérée comme une chose de simple discipline, n'intéressant en rien l'essence du sacrement. Ce seul fait démontre que le Seigneur n'a pas donné de précepte sur ce point, qui est affaire de législation ecclésiastique : et, au cours des siècles, cette législation s'est modifiée et complétée suivant les circonstances (Cfr. TRID. ses. 21, cap. 2) (1). D'après la pratique de l'Église, la communion du calice pour les laïques fut, en Occident, non seulement permise librement, mais à peu près universellement en usage jusque dans le XIIIe siècle. Bien que, dans l'antiquité chrétienne, la communion sous les deux espèces fût assez fréquente (*non infrequens* — TRID. sess. 21, cap. 2), l'Eucharistie, cependant, était souvent administrée sous une seule espèce, dès les temps apostoliques. C'était même, sinon la règle générale, du moins la coutume ordinaire dans les cas où la communion n'était pas donnée dans l'église ou pendant la célébration du sacrifice — communion des malades, communion reçue dans les demeures privées (aussi longtemps qu'elle fut permise), communion des petits enfants. Les enfants nouvellement baptisés recevaient seulement l'espèce du vin ; les fidèles communiaient simplement sous l'espèce du pain dans la messe dite des présanctifiés (λειτουργία προηγιασμένων), qui se dit le vendredi saint en Occident mais qui, chez les Grecs, se célèbre plus fréquemment pendant tout le carême. La communion sous les deux espèces ne pouvait être partout et toujours une règle sans exception, en raison des difficultés et des inconvénients.

5. — Du XIIe au XIVe siècle, il y eut une période de transition : la présentation du calice se fit de plus en plus rare et la communion sous la seule espèce du pain devint la pratique générale (2). A cette même époque on rencontre assez fréquem-

---

vino respectu corporis, inveniri etiam in speciebus consecratis respectu animæ, sed tantum per *accommodationem quamdam* fit illa assignatio in hoc sacramento. Alioquin in re satis constat, etiam per speciem panis dari nobis dulcedinem et jucunditatem animæ figuratam in antiquo manna et pariter per speciem vini dari robur et fortitudinem (AVERSA in 3, q. 79, sect. 3).

(1) Cfr. HOFFMANN, *Geschichte der Laiencommunion*, pp. 145-199. — CORBLET, *Histoire*, I, 601-631. — CHARDON, *Histoire des Sacrements*, Eucharistie chap. 1. — GOTTI, tr. 7, q. 4, dub 6.

(2) Quum semper crediderit Ecclesia, non esse necessariam sumptionem eucharistiæ sub utraque specie, quod sub altera specie totus Christus sumeretur, nec Christi præcepto videret omnes ad hujusmodi obligatos esse sumptionem, succedentibus postea temporibus nulla quidem præceptorum vi, sed consensu quodam tacito tam populi quam cleri sensim

ment la coutume de tremper l'hostie dans du vin consacré ou non consacré (ce qui souleva bien des critiques) ou de mélanger au précieux sang du vin ordinaire lorsque les communiants étaient nombreux (Cfr. ROB. PULL., *Sentent.* l. 8, c. 3). Les anciens scolastiques faisaient déjà valoir, en faveur de la discipline de plus en plus générale de la communion sous une seule espèce, les mêmes raisons sur lesquelles on s'appuie encore aujourd'hui. Au XIII[e] siècle, dans beaucoup d'églises, on ne présente plus le calice au peuple par prudence, pour prévenir tout danger de profaner le sacrement, surtout en répandant le précieux sang (*ne aliquid accidat quod vergat ad injuriam tanti mysterii* — S. THOM., q. 80, a. 12). *Fideles integrum sacramentum recipiunt nec recipiunt nisi altera specie tantum... Perfectum sacramentum recipiunt, quia ad* efficaciam *recipiunt, sed quantum ad* significantiam *sufficit, quod Ecclesia faciat* (consacre les deux éléments) *in eorum præsentia, nec oportet quod ipsi recipiant* (les deux espèces) *propter periculum* effusionis *et propter periculum* erroris, *quia non crederent simplices in altera specie totum Christum recipere* (S. BONAV., IV, dist. 11, p. 2, a. 1, q. 2). « Pour éviter certains dangers et scandales » (*ad evitandum aliqua* pericula *et* scandala), cet usage était déjà devenu presque universel, lorsque, au XV[e] siècle (concile de Constance, 1415), l'Église en butte aux attaques de l'hérésie, non seulement approuva la coutume de communier les laïques sous la seule espèce du pain, mais encore en fit l'objet d'un précepte général et formel (Cfr DENZINGER-STHAL, *Enchirid.*, n. 585). Les utraquistes avaient fait de la communion du calice pour les laïques une question de foi. L'Église s'est inspirée des motifs les plus graves : tenant compte à bon droit des circonstances, elle a introduit cette modification, prescrit la communion sous une seule espèce et solennellement sanctionné ce précepte au Concile de Trente.

a) Tout d'abord, il s'agit de la dignité du sacrement. Dans l'administration de l'Eucharistie, telle que l'Église l'a réglée, le profond respect dû au sacrement est sauvegardé dans les moindres détails. Même avec les plus extrêmes précautions, qui ne sauraient d'ailleurs se rencontrer partout, il serait bien

---

irrepsit consuetudo communicandi laicos sub altera tantum specie. Quæ quidem consuetudo non potest videri introducta ex vitio aliquo aut cleri aut populi, quum nihil quæstus aut lucri temporarii vel his vel illis provenerit penitus, sed res ipsa et experientia satis arguit, manifestam periculorum et magnitudinem et multitudinem tam clerum quam populum ad istam consuetudinem paulatim adduxisse (JANSEN. GANDAV., *in concord. evangel.*, cap. 131).

difficile d'éviter toute profanation du sacrement si on l'administrait sous les espèces du vin, s'il fallait le porter ainsi aux malades. Que dire de la présentation du calice dans une grande foule? Ces inconvénients sont écartés dans la communion sous la seule espèce du pain.

b) Sous plus d'un rapport, l'administration de l'Eucharistie est simplifiée, chose importante pour le peuple comme pour le clergé et pour la fréquente réception de la communion. Se procurer et consacrer une quantité de vin toujours suffisante, conserver longtemps le sacrement sous l'espèce du vin en toute saison et sous tout climat — il y aurait évidemment à cela des inconvénients qui pourraient rendre l'administration de la communion difficile et, parfois même, impossible.

c) Nous avons ainsi une uniformité liturgique très précieuse dans la distribution de la communion: ce n'était point le cas lorsque la présentation de la coupe était permise.

d) La participation à l'Eucharistie sous une seule espèce est, en soi, une confession pratique et publique de dogmes importants: à ce point de vue c'est, parfois, une réponse nécessaire aux prétentions de l'hérésie. La pratique de la communion sous une seule espèce atteste le dogme de la présence de Jésus-Christ tout entier sous les espèces du pain comme sous celles du vin; elle réfute l'erreur qui veut que la participation au corps et au sang de Jésus-Christ sous les deux espèces soit un précepte et une nécessité pour le salut (Cfr. Becanus, *Manuale controvers.*, l. 1, c. 9).

§ 24. — Nécessité de la communion.

1. — Au point de vue de la nécessité ou de l'obligation de la recevoir, l'Eucharistie tient en quelque sorte le milieu entre les cinq premiers sacrements. Elle n'est point simplement nécessaire comme le Baptême ou relativement nécessaire comme la Pénitence qui constituent une condition indispensable pour le salut; mais elle est parfois moralement nécessaire pour persévérer dans la grâce et, en tout cas, elle est strictement prescrite par un précepte divin et ecclésiastique à *tous* les fidèles adultes, tandis que l'existence d'un précepte strict et universel ne peut être démontrée aussi sûrement pour la Confirmation et pour l'Extrême-Onction (1). Cela est en parfaite harmonie avec la nature et avec

(1) Summæ dignitati et excellentiæ hujus mysterii et utilitati fidelium

le but de l'Eucharistie. D'une part elle est « le pain des anges » et, par conséquent, si noble et si excellente que, pour la recevoir, il faut être en état de grâce, tandis que les deux sacrements des morts font naître ou renaître à la vie de la grâce (1). D'autre part elle est l'aliment par excellence de la vie spirituelle et, par conséquent, si efficace et si importante pour conserver cette vie déjà existante qu'un précepte formel obligeant à la recevoir est d'une extrême opportunité. On ne peut donc dire que l'Eucharistie est simplement nécessaire au salut, puisque, pour la recevoir, on suppose déjà le Baptême et la Pénitence, les deux sacrements nécessaires et en eux-mêmes suffisants pour le salut. Le Baptême qui est la porte des autres sacrements et le principe de la vie spirituelle, la Pénitence qui est le moyen de revivre à la grâce, sont ainsi incontestablement plus nécessaires pour le salut que la communion sacramentelle par laquelle la vie surnaturelle, établie et fortifiée par les autres sacrements, atteint son apogée et reçoit sa plus haute perfection : aussi l'Eucharistie est-elle, en un certain sens, le but (*finis*) de tous les sacrements (2).

2. — L'Eucharistie est nécessaire au salut en ce sens que cette nécessité s'étend à ceux-là seulement qui ont atteint l'âge de discrétion, c'est-à-dire qui sont en état de distinguer suffisamment le sacrement d'un aliment ordinaire, ou de savoir et de croire que Notre Seigneur Jésus-Christ est présent dans l'hostie (3). Les petits enfants sont fortifiés et sauvés par le Baptême. A cet âge si tendre, ils ne peuvent pas encore perdre la grâce de la régénération surnaturelle ; évidemment, il ne saurait être question pour eux d'un précepte qui les oblige à recevoir l'Eucharistie. L'antique coutume de donner l'Eucharistie (sous l'espèce du vin) aux petits enfants, n'avait point son origine dans un

---

congruebat, ut a Christo ipso sub obligatione sacramentalis communio injungeretur et ita hoc sacramentum factum est medium suo modo necessarium ad salutem, quatenus requisitum et ordinatum ad perseverandum in gratia (AVERSA in 3, q. 80, sect. 2).

(1) Hoc spectat ad *nobilitatem* sacramenti, quod non deletur ibi culpa mortalis : tam enim est nobile sacramentum et tam nobilis panis, quod non debet dari nisi filiis et jam justificatis (MATTH. 15, 26), et qui tales sunt, non habent culpam mortalem. Ideo de *speciali dignitate* hujus sacramenti est, quod non ordinatur contra mortalem culpam (S. BONAV., IV, dist. 12. p. 2, a. 1, q. 2).

(2) Omnia sacramenta sunt aliqualiter necessaria ad salutem : sed quædam sunt, sine quibus non est salus ; quædam vero sunt, quæ cooperantur ad perfectionem salutis (S. THOM. 3, q. 62, a. 1, ad 3).

(3) Non administrandum viaticum, nisi saltem discernant cibum spiritualem a corporali, cognoscendo et credendo in s. hostia præsentiam Christi Domini (C. S. O., 10. Apr. 1861).

motif de foi, comme si le sacrement eucharistique leur était nécessaire pour être sauvés (Cfr. TRID., sess. 21, cap. 4). *Hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantum ad pueros, quibus potest esse salus sine hoc sacramento non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad* adultos, utrumque est necessitatis (S. THOM., 3, q. 80, a. 11, ad 2).

Lorsqu'il s'agit des adultes, une chose peut être de deux manières un moyen nécessaire au salut : ou bien parce qu'elle est requise pour communiquer la « grâce première » et pour effacer le péché, ou bien parce qu'il faut y recourir pour conserver l'état de grâce déjà acquis. *Non solum sunt necessaria ad salutem illa, quæ necessario requiruntur ad justitiæ* adeptionem, *verum etiam illa, quæ requiruntur ad habitæ* conservationem (S. BONAV., IV, dist. 17, p. 1, a. 2, q. 4). L'Eucharistie rentre dans la seconde classe. Que, pour ceux qui peuvent encore perdre la vie de la grâce, elle soit non seulement un moyen utile mais encore, en un certain sens et jusqu'à un certain point, un moyen nécessaire pour conserver cette vie surnaturelle, on n'en saurait douter (1), puisque le Sauveur lui-même l'a déclaré assez formellement. « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous » (JOANN., VI, 54), c'est-à-dire vous ne conserverez point en vous la vie déjà acquise, vous ne persévérerez point longtemps dans la vie de la grâce. Sans doute il y a encore d'autres moyens d'obtenir les grâces nécessaires pour observer les commandements et pour vaincre les tentations ; mais, sous ce rapport, il faut mettre en première ligne la participation sacramentelle au corps et au sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire reconnaître que la communion est moralement et relativement nécessaire. L'institution même et la nature de notre sacrement l'attestent. Dieu l'a spécialement destiné à nourrir et à fortifier la vie surnaturelle de ses enfants, parce que cette vie a continuellement besoin, comme celle du corps, d'être entretenue et conservée. — D'après les dispositions établies par le Sauveur, ce pain céleste qui fortifie le cœur (Ps. CIII, 15) est le viatique par excellence de l'homme, cheminant vers la patrie du ciel à travers le désert de cette vie. Il doit ranimer sans cesse le pèlerin fatigué, pour

---

(1) Quia in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitæ sumeremus (S. THOM IV, dist. 12, q. 3, a. 2, sol. 1) — Eucharistia remedium est labilitatis humanæ et infirmitatis, qua licet in gratia et Dei caritate constituti labi possumus et paulatim aut subito deficere viribus, ad quas reparandas datur hic cibus spiritualis : necessarius itaque est et ad hoc sumendus (PETR DE SOTO, *De Euchar.*, lect. 9).

l'empêcher de défaillir, de succomber sous les difficultés de la route. *Hoc sacramentum non statim in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam et ideo* viaticum *dicitur, in cujus figuram legitur* (III Reg., XIX, 8), *quod Elias comedit et bibit et* ambulavit in fortitudine cibi illius 40 *diebus et* 40 *noctibus usque ad montem Dei Oreb* (S. Thom., 3, q. 79, a. 2, ad 1). — Celui donc qui, sciemment et volontairement, néglige ou dédaigne de recevoir la grâce, peut difficilement s'attendre à recevoir par une autre voie les secours dont il a besoin pour triompher dans la lutte contre le démon et contre le monde, et surtout contre la concupiscence et toutes les passions de la chair (1). Il n'est point rare qu'en certaines circonstances la communion fréquente soit l'unique moyen de se défendre contre le danger de tomber dans le péché mortel et de perdre la vie de la grâce. Cette nécessité morale de l'Eucharistie vient, pour chacun, des circonstances intrinsèques et extrinsèques de la vie ; on comprend, dès lors, que cette nécessité n'est point la même pour tous, dans la pratique, qu'elle est relative suivant les personnes, les temps et les lieux (2). Pour permettre ou pour recommander la communion fréquente, il faut, avons-nous dit, tenir grand compte de la disposition plus ou moins parfaite du cœur; on se règlera aussi d'après cette nécessité relative, d'après ce besoin spirituel de chaque âme en particulier. Pour certaines

---

(1) Ex concupiscentia innata et occupatione circa exteriora fit deperditio devotionis et fervoris, secundum quæ homo in Deum colligitur, unde oportet quod pluries deperdita restaurentur, ne homo totaliter alienetur a Deo (S. Thom., IV, dist. 12, q. 3, a. 1, sol. 1). — Eucharistiæ realis receptio adultis necessaria dici potest quasi moraliter, adeo ut qui voluntarie diu intermittit usum hujus sacramenti, vix possit moraliter diu perseverare in gratia. Ratio est quia hoc sacramentum est quasi ordinaria quædam via, qua Deus homini confert singulare quoddam auxilium (non tamen cum infallibili effectu futuræ perseverantiæ) ad perseverandum in gratia, quum ad hoc per se sit institutum. Ergo quum perseverantia sit res humanæ imbecillitati adeo difficilis et Deus regulariter in hominum salute procuranda ordinariis mediis uti soleat, moraliter rem æstimando, facile credi potest, eum in gratia non perseveraturum esse, qui ab hoc medio voluntarie diu abstinet (Tanner, disp. 5, q. 1, dub. 5, n. 99).

(2) Sicut in corporali vita contingit, quod aliqui pro ejus conservatione egent frequentiori et majori alimento, aliis vero sufficit alimentum rarius ac levius, sic etiam in vita spirituali accidit, ut aliqui ad permanendum in illa egeant frequentiori eucharistiæ sumptione, qui sc. vehementioribus passionibus vel externis occasionibus ad peccandum provocantur, alii vero non ita egeant sumere frequenter cœlestem cibum, quia pacatioris indolis sunt nec tot periculis impetuntur. Unde juxta varias has dispositiones tempus obligationis sumendi eucharistiam inæqualiter et moraliter determinandum est (Salmant., disp. 3, dub. 2, n. 31).

personnes, comme dans certaines circonstances, la communion fréquente est donc évidemment un devoir ou, du moins, l'on doit la recommander instamment.

3. — L'institution divine de l'Eucharistie, son but par rapport à nos âmes expliquent la nécessité morale de la communion sacramentelle pour persévérer dans la vie surnaturelle ; à son tour, cette nécessité morale explique le précepte formel qui prescrit à tous les adultes la digne réception du sacrement. Le Sauveur lui-même nous enseigne la nécessité de l'Eucharistie pour le salut et, en même temps, il formule le précepte divin de la communion pour les adultes (JOANN., VI, 54) (1). Celui qui refuse volontairement de participer à la chair et au sang du Seigneur, aura de la peine à conserver longtemps le précieux trésor de la vie de la grâce au milieu de tant de dangers et de tentations. Ce précepte de la communion sacramentelle, le Sauveur l'accompagne de menaces et de promesses (JOANN., VI, 55-60).

Le précepte divin de la communion est encore renfermé dans ce commandement de Jésus-Christ : « Faites cela en mémoire de moi ». (LUC., XXII, 19). Sans doute, ces paroles concernent tout d'abord et surtout les Apôtres et les prêtres chargés de consacrer l'Eucharistie et de la distribuer aux fidèles ; mais elles s'appliquent, en second lieu, aux fidèles en tant qu'ils doivent recevoir la communion de la main des prêtres. *Pertinent et ad sacerdotes et ad laicos, sed proportionaliter* : *ad sacerdotes, ut mysteria conficiant, offerant, sumant, distribuant* ; *ad laicos, ut recipiant* (SYLVIUS, in 3, q. 80, a. 11. — Cfr. VASQUEZ, disp. 213, c. 2. — SALMANT., disp. 11, dub, 4, n. 33). Le sacrifice eucharistique tout entier, en y comprenant la réception du sacrement par les fidèles, doit, jusqu'à la fin du temps, se renouveler dans l'Église entière en mémoire de la Passion de Jésus-Christ et de son sacrifice sur la croix (I COR., XI, 26). C'est ainsi que l'Église a compris ces paroles : *In illius* (*sacramenti*) *sumptione colere nos sui memoriam* præcepit, *suamque annuntiare mortem... Sumi autem* voluit *sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo utantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit* : « *Qui manducat me, et ipse vivet propter me* » (TRID., sess. 13, cap. 2).

Il est certain que ce précepte divin oblige chaque fois qu'il y a danger de mort (*in periculo proximo vel in articulo mortis*),

---

(1) Eucharistiæ sumptionem esse necessariam jure et præcepto *divino* asserit certissima et communissima sententia (SALMANT., disp. 3, dub. 2, n. 27).

et d'une manière si stricte que, pour les malades, le précepte ecclésiastique du jeûne naturel avant la communion n'existe plus. Depuis les temps apostoliques, le saint viatique a, toujours et partout, été regardé dans l'Église comme une obligation (1).

Il est évident que le précepte divin oblige plus fréquemment dans le cours de la vie. Mais comme il est impossible de fixer précisément le temps de l'obligation pour tous les fidèles et pour chacun d'eux en particulier, l'Église a du moins déterminé une limite au delà de laquelle la communion prescrite par le précepte divin ne doit pas être différée. Celui donc qui satisfait au précepte de l'Église, satisfait aussi d'ordinaire au précepte divin (2). Or l'Église ordonne à tous les adultes de communier dignement (*reverenter*) au moins une fois l'an, au temps de Pâques (*ad minus in Pascha* — LATER., IV, c. 21). *Manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiæ, sed ex* mandato *Dominis dicentis* : « Hoc facite in meam commemorationem » (LUC., XXII, 19). *Ex* statuto *autem* Ecclesiæ *sunt determinata tempora exsequendi Christi præceptum* (S. THOM., 3, q. 80, a. 11).

§ 25. — Effets de la sainte communion.

1. — De même que l'Eucharistie l'emporte sur tous les autres sacrements par l'excellence et la majesté de sa nature et de son contenu, ainsi elle leur est supérieure au point de vue de l'efficacité et des effets. Le plus saint, le plus auguste et, par conséquent, le plus excellent de tous les sacrements doit aussi procurer à celui qui le reçoit « dans de bonnes dispositions » les fruits les plus abondants et les plus précieux. *Nullum sacramentum isto est salubrius* (S. THOM.). Et Dieu, en effet, a mis dans l'Eucharistie cette merveilleuse abondance de grâces, alors même que ce sacrement peut et doit être reçu souvent par les

---

(1) Per negligentiam vestram nullus infans sine baptismo et adultus sine communione pereat (PONTIF. ROM., *Ordo ad synodum*).

(2) Per accidens potest homo obligari ad majorem frequentiam eucharistiæ : nam contingens est hominem ob insurgentes tentationes et periculosas occasiones indigere frequentiori cibo spirituali, quo roboretur ad resistendum et ad perseverandum in gratia (SALMANT., disp. 11, dub. 4, n. 36).

fidèles (1). *Et in hoc magis emicat hujus sacramenti* dignitas, *quod etsi multoties suscipi queat, tamen semel susceptum vim habet de se conferendi majorem gratiam, quam alia sacramenta, quæ iterari non valent* (SALMANT., *de sacr. in comm.* disp. 9, dub. 2, n. 22). Le langage humain est impuissant à rendre « la richesse et la surabondance », les « grâces et les fruits admirables » de notre sacrement (Cf. CAT. ROM., p. 2, c. 4, q. 40) (2). C'est le devoir du pasteur des âmes de faire connaître aux fidèles ces « dons excellents », afin qu'ils s'approchent de la table sainte « avec amour » et avec « un grand désir ».

2. — Pour mieux apprécier et exposer les fruits salutaires de la communion, on se rappellera toujours les quelques points suivants qui peuvent servir de base à l'explication.

a) Ce qui distingue l'Eucharistie des autres sacrements, c'est surtout que nous avons là non point seulement la présence virtuelle de Jésus-Christ, mais la réalité même de son humanité et de sa divinité. De même que, par l'Incarnation, il est venu en ce monde pour y être le principe de la vie et de la lumière surnaturelles (JOANN., I, 1-14), ainsi il réside par sa présence corporelle dans le cœur de celui qui communie, il lui apporte l'abondance de ses grâces pour le conduire à la consommation de la vie surnaturelle et à l'éternelle béatitude (Cf. LUC., XIX, 9 ; MATTH., VIII, 8).

b) Sans doute, les autres sacrements nous rappellent eux aussi, la Passion du Sauveur, mais l'Eucharistie est tout spécialement la représentation vivante, sensible du sacrifice de Jésus-Christ d'où toutes les grâces découlent. Si donc, par les autres sacrements, la Passion de Jésus-Christ produit dans l'homme la vie de la grâce, les fruits de la Rédemption doivent, évidemment, nous être communiqués plus abondamment par l'Eucha-

---

(1) L'Eucharistie doit, par analogie, agir comme un aliment qu'il faut prendre fréquemment : c'est pour cela que son effet sacramentel ne dure qu'un temps relativement court, tandis que la grâce sacramentelle de la Confirmation, par exemple, ou de l'Ordre agit ou doit agir durant la vie entière (I TIM., I, 6). *Quum hoc sacramentum institutum fuerit per modum cibi atque adeo ex sua institutione habeat, quod non semel, sed sæpius instar cibi accipiendum sit, non est credendum, quod æque efficaciter influat auxilia et vires in longum tempus, sicut in tempus proximum. Alioquin non posset qui raro accedit ad hanc mensam dicere cum veritate : « Aruit cor meum quia oblitus sum comedere panem meum » (Ps. CI, 5), si æque robustus esset post annum ac ipsa die communionis* (LACRO., disp. 11, sect. 3, n. 19).

(2) In hac materia tam difficili et pene inexplicabili non tam scientia humana et speculativa, quam cœlitus infusa et experimentali, qualem habuit S. Theresia, nobis opus est PHIL. A SS. TRIN., *Summa theol. myst.*, p. 3, tr. 3, disc. 2, a. 2).

ristie. — Il s'ensuit que l'Eucharistie est le plus excellent des moyens qui nous communiquent la grâce, mais non point qu'elle soit l'unique moyen ni qu'elle suffise par elle seule. *Quamvis eucharistia sit memoriale ipsius dominicæ passionis ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus ejus* (S. Thom., iv, dist. 2, q. 1, a. 2, ad 1). Le Sauveur, qui est présent dans l'Eucharistie, et la Passion du Sauveur qui est reproduite dans l'Eucharistie, voilà, sans doute, la source de toutes les grâces : mais si Jésus-Christ est présent dans ce sacrement, ce n'est point pour dispenser indistinctement toutes les grâces — sans quoi les autres sacrements seraient superflus — c'est pour nous communiquer telles et telles grâces déterminées (1). Quelles sont ces grâces ? le voile symbolique sous lequel le Sauveur nous cache et nous révèle en même temps sa présence et son efficacité sacramentelles, l'indique et l'annonce plus précisément. *Etsi in eucharistia significetur passio et contineatur Christus, in quo est gratiæ plenitudo, non tamen significatur passio secundum omnem suum effectum nec continetur gratiæ plenitudo ad omnem gratiam effundendam, sed* specialiter ad effectum cibationis (S. Bonav., iv, dist. 2, a. 1, q. 3. — Cf. Sylvius, in 3, q. 79, a. 1).

c) Dans l'Eucharistie, le divin Rédempteur (*Christus passus* — S. Thom.) se donne à nous comme l'aliment et le breuvage célestes des âmes, puisque nous recevons sa chair sous la forme d'un aliment terrestre et son sang sous la forme d'un breuvage matériel.

d) Cette nourriture supra-terrestre de la vie surnaturelle de nos âmes nous est présentée sous les espèces du pain et du vin — deux éléments qui, par leur nature et leur mutuelle dépendance, figurent l'union par la charité du corps mystique de Jésus-Christ, union qui ne saurait exister sans la grâce (2). *Quia Christus et ejus passio est causa gratiæ et spiritualis refectio et caritas sine gratia esse non potest, manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert* (S. Thom., 3, q. 79, a. 1). Ainsi la nature du sacrement de l'Eucharistie explique très bien ses effets.

3. — Le signe symbolique qui sert de voile au corps et au

(1) Hoc sacramentum habet omnem suavitatem, in quantum continet fontem omnis gratiæ, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiæ (S. Thom., iv, dist. 8, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 4).

(2) Hæc quatuor sunt diligentissime consideranda et explicanda ac commendanda populo, quibus maxime excitari possumus ad hujus sacramenti desiderium (Petr. de Soto, *De euchar.*, l. 11).

sang de Jésus-Christ nous guide lorsqu'il s'agit de reconnaître les fruits de la communion et de les déterminer par opposition aux effets des autres sacrements (1). L'Eucharistie nous est offerte sous la forme d'un banquet — sous les espèces sensibles et symboliques du pain et du vin. Il n'est, du reste, question que d'une analogie qu'il ne faut pas serrer de trop près (2) : à côté des points de ressemblance que l'on peut constater entre une nourriture matérielle et l'aliment sacramentel, il y a, bien entendu, des différences assez importantes et assez nombreuses, telles qu'on les rencontre entre la vie naturelle et la vie surnaturelle (3).

Le symbole nous dit que l'Eucharistie est véritablement, par sa nature et par son but, un aliment, un aliment spirituel des âmes (*spiritualis animarum cibus* — Trid., sess. 13, cap, 2). L'Eucharistie, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ, est essentiellement une chose corporelle : notre bouche (*ore corporis*) la reçoit sous la forme d'une nourriture ; cependant il faut y reconnaître un « aliment spirituel », pour deux raisons : d'abord, parce qu'elle nourrit l'âme et non point le corps ; ensuite parce qu'elle doit être mangée non pas d'une façon purement matérielle, mais d'une manière mystérieuse et spirituelle (*quodam spirituali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium* — S. Thom., *c. gent.*, iv, 68). L'aliment eucharistique ne nourrit point la vie périssable du corps, mais la vie immortelle de l'âme (Joann., vi, 27). *Hic est cibus, qui plene reficit, vere nutrit summeque impinguat : non corpus, sed cor ; non car-*

---

(1) Effectus sacramenti respondet his, quæ exterius in sacramento geruntur (S. Thom. iv, dist. 12, q. 2, a. 2, sol. 2).

(2) Non est omnimoda similitudo, est tamen similitudo sufficiens ad translationem : in translatione non oportet *omnimodam* attendi similitudinem, sed sufficit reperire *aliqualem* (S. Bonav., iv, dist. 9, a. 1, q. 2). — Allegoricæ hæ comparationes ad res corporales, per quas sæpe explicamus spiritualia, non ita sunt accipiendæ, ut in omnibus omnino debeat quæri similitudo (Arriaga, disp 28, sect. 2, n. 7).

(3) Sacramentum eucharistiæ quum sit institutum in cibum et potum spiritualem fidelium, ideoque alimentum quasi alimentarium sacramentum a concilii Tridentini patribus merito vocetur, in iis, qui digne ipsum sumunt, operatur omnem effectum spiritualiter, quem corporalis cibus et potus in hominibus operatur corporaliter, eo tamen discrimine, quod alimentum corporale convertitur in substantiam corporis aliti, hoc autem alimentum spirituale, quod est Christus ipse, non in nos convertitur, sed contrario prorsus modo nos convertit in se nosque secundum spiritum sibi uniens non se nobis, sed nos sibi incorporat similesque efficit. Et quum in corporalibus non idem sit officium cibi et potus, hic tamen quoniam sub utraque specie totus Christus continetur, effectus cibi ab effectu potus non est distinguendus (Estius, iv, dist. 12, § 5).

nem, sed animam; non ventrem, sed mentem (URBAN. IV, *Bulla « Transiturus »*). Le pain des enfants de Dieu, c'est-à-dire le corps glorieux de Jésus-Christ dans le sacrement ne se corrompt point avec les espèces ; il reste incorruptible : nous le recevons sans l'altérer ni le détruire. *Sumptus non consumitur* (S. THOM.). *Panis qui nos reficit nec deficit* (S. AUG., *in Joann.*, tr. 25, n. 13).

4. — Un aliment aussi incorruptible et aussi impérissable que le pain céleste de l'Eucharistie ne peut pas, comme un aliment matériel, se changer en la substance de celui qui s'en nourrit ; au contraire, celui qui participe dignement à ce pain vivant, est transformé en l'image et en la ressemblance de Jésus-Christ. La transformation, la transfiguration progressive de l'homme en la ressemblance du Seigneur (*conversio hominis in Christum* — S. THOM., IV, dist. 12, q. 2, a. 1, sol. 1), tel est à la fois le but et l'effet principal du banquet eucharistique. *Hic panis sumitur, sed vere non consumitur : manducatur, sed non transmutatur, quia in edente minime transformatur, sed si digne recipitur, sibi recipiens conformatur* (URBAN. IV, *Bulla « Transiturus »*). Cette conversion intime vient de ce que, par le sacrement, l'esprit et la vie de Jésus-Christ se répandent en nous ; par suite, « Jésus-Christ vit en nous » (GALAT., II, 20) ; pensées, sentiments, volonté, action, tout en nous devient conforme à la vie cachée du Sauveur eucharistique ; tout devient en quelque sorte divin (PHILIPP., II, 5).

5. — La transformation surnaturelle en l'image de Jésus-Christ se fait par l'amour (*transformatio hominis in Christum per* amorem — S. THOM., IV, dist. 12, q. 2, a. 2, sol. 1), c'est-à-dire non point par un simple accroissement de la charité habituelle, mais surtout par l'ardeur, par l'embrasement de la charité actuelle. *Res hujus sacramenti est caritas et* actus *seu* inflammatio *ipsius* (DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, n. 20). Comme l'habitude infuse de la charité ne peut être séparée de la grâce sanctifiante, la charité grandit dans la mesure où la grâce elle-même s'accroît par les autres sacrements ; mais, dans l'Eucharistie, la perfection de la charité est le fruit spécial, le fruit par excellence du sacrement. Ici, la grâce sacramentelle spécifique et le secours spécial (*auxilium speciale*) ont pour but propre de guérir ces blessures causées par la faute originelle, qui sont l'égoïsme et la dureté du cœur, et d'enflammer le feu de la charité. *Res hujus sacramenti est caritas non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad* actum, *qui* excitatur *in hoc sacramento* (S. THOM., 3, q. 79, a. 1). — *In hoc sacramento non solum confertur gratia habitualis, sed* excitatur fervor actualis devotionis (S. THOM., IV, dist. 12, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2). L'Eu-

charistie est donc par excellence « le sacrement de l'amour ». *Hoc est sacramentum* caritatis *quasi* figurativum *et* effectivum (S. THOM., 3, q. 78, a. 3, ad 6). L'excès de l'amour divin contenu dans notre sacrement excite et enflamme dans le cœur de l'homme l'ardeur de la charité. *Eucharistia dicitur sacramentum caritatis Christi* expressivum *et nostræ* factivum (S. THOM., IV, dist. 8, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 5). — La charité du Christ dans l'Eucharistie nous presse ; elle nous aide à répondre avec plus d'amour à tant d'amour (II COR., V, 14). *Per hoc sacramentum quantum est ex sui virtute non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam* excitatur in actum *secundum illud : « Caritas Christi urget* (συνέχει) *nos* » (II COR., V, 14. — S. THOM., 3, q. 79, a. 1, ad 2). Exciter et accroître la plus excellente de toutes les vertus, voilà donc aussi le fruit principal du plus adorable de tous les sacrements : la charité surnaturelle est la substance, la moelle, et, en même temps, la perfection suprême de la vie chrétienne, spirituelle, parfaite (1) ; et le pain céleste a spécialement pour but de la nourrir. *Virtutes theologicæ quum habeant objectum increatum, tanto perfectiores sunt, quanto magis intime illi uniunt et conjungunt. Et propterea spirituale ædificium dicitur fundari in fide et erigi in spe et* consummari in caritate, *quia caritas inter virtutes theologicas est* maxime unitiva, *et ideo actus ejus maxime facit homines deiformes* (S. BONAV., III, dist. 27, a. 2, q. 1). Ce but et cette efficacité de notre sacrement permettent de comprendre comment et pourquoi l'Eucharistie est le principe et la source de tout ce qu'il y a de plus sublime et de plus excellent dans la vie de l'Église — martyre, apostolat, virginité, toute pensée et tout acte héroïques.

6. — C'est encore ce même effet que l'on désigne, mais d'une manière un peu différente, lorsqu'on appelle l'Eucharistie le « sacrement de l'union » (σύναξις, *communio*) et qu'on lui attribue pour fruit spécial l'unité du corps mystique de Jésus-Christ. Unitas *corporis* mystici *est fructus corporis* veri *percepti* (S. THOM., 3, q. 82, a. 9, ad 2). L'amour est, de sa nature, une « *virtus* unitiva » ; il produit ou resserre l'union entre l'aimant et l'aimé. *Quum hoc sacramentum sit* unionis, *effectus ejus primus aut est unire aut magis unire ; sed non de novo unire, sed jam* unitos magis unire (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 1, q. 3) (2). Sans

---

(1) Caritas est quæ unit nos Deo (I JOANN., 4, 16), qui est ultimus finis humanæ mentis, et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ (S. THOM. 2, 2, q. 184, a. 1). — Caritas est spiritualis et supernaturalis vita animæ ac participatio admiranda divinæ increatæque vitæ (DION. CARTUS, *in I Joann.*, IV, 7).

(2) Duplex est *res* hujus sacramenti : una quidem, quæ est significata et

doute, l'unité du corps mystique de Jésus-Christ — l'Église, la famille des enfants de Dieu rachetés sur la croix — est déjà fondée et établie par le Baptême ; mais elle est rendue de plus en plus étroite par le corps sacramentel de Jésus-Christ. *Sacramentum hoc significat unionem corporis Christi per comparationem membrorum ad invicem et ad caput... Quæ unio quotidie in nobis crescit et melioratur, secundum quod devotius sacramentum suscipitur* (S. Bonav., iv, dist. 10, dub. 4. — Cfr. Estius, iv, dist. 12, §. 5). — Ainsi, par le corps réel de Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, le corps mystique du Sauveur reçoit de jour en jour une perfection plus grande ; il s'édifie plus parfaitement.

7. — La communion reçue dignement produit une double union du fidèle avec Jésus-Christ ; et il faut bien distinguer ces deux unions. *Redditur aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis : non enim potest aliter Christo* spiritualiter uniri, *cui* sacramentaliter conjungitur *hoc sacramentum percipiendo* (S. Thom., *c. gent.*, iv, 47).

a) C'est d'abord l'union sacramentelle (*unio sacramentalis*). Cette union commence à la réception du sacrement et dure jusqu'à ce que les espèces sacramentelles soient dissoutes. C'est une union réelle, puisque le corps du Sauveur est et demeure réellement présent à l'intérieur de l'homme — là où sont les espèces et aussi longtemps qu'elles continuent à subsister. *Ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub iis* (S. Thom., 3, q. 80, a. 4, ad 4). Toutefois, ce mode d'existence sacramentelle ou cette présence de Jésus-Christ est de telle nature qu'il ne peut y avoir contact corporel immédiat ni, par conséquent, union physique proprement dite entre le corps du Sauveur et le corps de celui qui communie : l'union est simplement médiate ; elle se fait au moyen des espèces, et, dès lors, entre le corps eucharistique du Sauveur et le corps de celui qui le reçoit, il n'y a qu'une union improprement dite (1). *Corpus Christi mediis speciebus existit*

---

contenta, sc. ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, sc. corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat, *se esse Christo unitum* et *membris ejus incorporatum*, quod quidem fit per fidem formatam quam nullus habet cum peccato mortali (S. Thom., 3, q. 80, a. 4).

(1) C'est ainsi que le corps glorieux de Jésus-Christ est à l'abri de toute profanation physique par la communion indigne. Ex hoc quod corpus Christi sumitur a peccatoribus, nullo modo corpus Christi aliquam immunditiam contrahit, quia labia peccatoris non tangunt nisi species, sub quibus secundum veritatem est corpus Christi, et prætere in hoc dat

et continetur intra corpus sumentis, sicut etiam habet esse in sacrario. Sed hæc unio minime sufficit, ut caro Christi dicatur tangere *corpus sumentis, quia corpus Christi sub speciebus habet esse modo spirituali et indivisibili, unde nec* tangere *nec* tangi *valet... Hæc unio inter Christum et suscipientem* improprie *loquendo vocatur* unio, *quum reipsa non sit aliud quam* conjunctio *sive* indistantia (SALMANT., disp. 10, dub. 1, a. 10).

Cette union sacramentelle, qui a lieu dans toute communion, n'est point un des effets sacramentels, mais la condition nécessaire qui doit être posée afin que le sacrement exerce son efficacité (1). *Manducatio spiritualis præsupponit sacramentalem quasi causam* (S. THOM., IV, dist. 9, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1). Pour l'aliment eucharistique comme pour tout autre aliment, il faut d'abord la manducation et l'union : à cette condition seulement, l'aliment « nourrira ». — Dans la communion bien faite (dignement) cette union sacramentelle prend le caractère d'une union mystique, d'une mystérieuse union par le cœur et par la charité, si on la considère dans sa cause et avec ses effets. — L'union sacramentelle vient de l'amour réciproque de Jésus-Christ et de celui qui communie: l'amour tend à l'union réelle. C'est par l'excès de son amour pour nous que le Sauveur se donne lui-même à nous pour être notre nourriture. « Quand on se donne, que s'est-on réservé? » (H. SUSO). *Istud est sacramentum summæ et perfectissimæ caritatis certumque est, quod hujusmodi caritas talisve amator nequaquam contentus est, sua communicare dilectis, nisi communicet, donet atque intime uniat illis etiam semetipsum* (DION. CARTUS., *Elem. theol.*, prop. 135). — C'est donc le désir de l'amour qui doit attirer l'homme à ce divin banquet de la charité. *Ex parte recipientis requiritur desiderium conjunctionis ad Christum, quod facit amor* (S. THOM., IV, dist. 12, q, 3, a. 1, sol 2). — Mais cette union corporelle qui s'accomplit, dans la réalité sacramentelle, entre Jésus-Christ et le communiant a pour but non pas d'établir, mais de perfectionner et de consommer une autre union qui est

---

exemplum mansuetudinis et humilitatis (S. THOM., IV, dist. 9, q. 1, a 2, sol. 1, ad 3). — Non inquinatur Christus propter hoc nec etiam est in peccatore, nisi quia est in speciebus sanctissimorum symbolorum (S. BONAV., IV, dist. 9, a. 2, q. 1).

(1) Scholastici distinguunt et merito effectum hujus sacramenti ab usu seu manducatione ejus : effectus enim supponit usum tanquam rationem seu conditionem necessariam, ut effectus fiat. Unde licet usus possit dici consistere vel fieri per quamdam unionem corporalem seu potius per materialem contactum inter nos et Christum mediis speciebus, tamen post hujusmodi usum nullum agnoscunt effectum hujus sacramenti, qui possit dici corporalis aut realis unio (SUAREZ. disp. 64, sect. 3, n. 2).

b) l'union spirituelle par les liens de la charité (1). L'effet principal du sacrement de l'Eucharistie est précisément cette union surnaturelle dans la charité : par elle, Jésus-Christ demeure en nous et nous demeurons en lui (JOANN., VI, 57), alors même que la présence sacramentelle du corps du Sauveur a cessé (Cfr. JOANN., XV, 4-5). *Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est* adunatio *hominis ad Christum* (DECR. PRO ARMEN.). — En même temps que, par la communion bien faite, les fidèles se transforment toujours davantage en Jésus-Christ et qu'ils s'incorporent plus parfaitement à Jésus-Christ leur Chef, le lien de la charité et de l'unité se resserre plus étroitement entre eux, qui sont les membres du corps mystique du Sauveur. Par cette mystérieuse incorporation, « nous sommes un (*unum*) en Jésus-Christ » (GALAT., III, 28) : et le Sauveur dans l'Eucharistie est le lien tout-puissant qui rassemble et unit tous les membres de l'Église (2). Cette union intime et vivante des fidèles, cette union « enracinée et fondée dans la charité de Jésus-Christ » (EPHES., III, 14-17) par la participation au corps du Sauveur, a son type le plus auguste dans l'unité de substance des trois Personnes divines (JOANN., XVII, 20-26). *O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!* (S. AUG., *in Joann.*, tr. 26, n. 13). — On voit par là que l'Eucharistie a une importance éminemment sociale. Les Pères de l'Église aiment à montrer dans notre sacrement le principe fécond des œuvres et des merveilles que la charité pour le prochain inspire, en supprimant toute distinction sociale dans le rapprochement qui se fait entre le puissant et le pauvre (3). « Ici, une même table est préparée pour le César qui

---

(1) *Duplex* est *unio* amantis ad amatum : una quidem secundum *rem*, puta quum amatum præsentialiter adest amanti... Hanc unionem *amor* facit *effective*, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. — Alia vero est unio amantis ad amatum secundum *affectum* ; hanc autem unionem *amor* facit *formaliter*, quia *ipse amor est talis unio* vel *nexus* (S. THOM, 1, 2, q. 28, a. 1).

(2) Quia tempori gratiæ consonat, quod sacramentum communionis et dilectionis non tantum sit communionem et dilectionem significans, verum etiam ad illam inflammans, ut « efficiat quod figurat », et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra, est unitas capitis, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua : hinc est quod in hoc sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum existit usque ad finem mundi (S. BONAV., *Brevil.*, VI, 9).

(3) Cfr. *Stimmen aus Maria-Laach*, 1894, pp. 277, sqq.

porte le diadème et la pourpre, qui gouverne le monde, et pour le pauvre qui implore votre aumône » (S. Chrys., *de resurr. Dei*, § 3). « Le Seigneur s'est livré lui-même pour vous ; et vous, quand ce serait votre avantage, vous ne donnez même point à manger à votre frère. Le Seigneur nous a tous jugés dignes de la même table... et vous, vous écartez le pauvre de votre table... Jésus-Christ a donné son corps à tous indistinctement, et vous ne voulez point distribuer votre pain de la même manière » (S. Chrys, *in I Cor.*, *hom.* 27, a. 3).

8. — Le premier fruit, le fruit propre de la sainte communion est donc de rendre les fidèles conformes à Jésus-Christ par l'union la plus intime avec lui, par l'accroissement de la charité habituelle et surtout en excitant la charité actuelle. C'est en cela que consiste principalement l'alimentation de la vie spirituelle. Mais cette efficacité de l'Eucharistie est tellement complexe, tellement riche en résultats qu'elle renferme tout un ensemble d'effets particuliers qu'on explique d'ordinaire en les comparant aux effets produits sur la vie du corps par les aliments matériels (1). *Consideratur effectus hujus sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per* modum cibi et potus. *Et ideo omnem effectum, quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod sc.* sustentat, auget, reparat et delectat, *hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem* (S. Thom., 3, q. 79, a. 1). Evidemment, dans le domaine de la vie surnaturelle, ce quadruple effet (*sustentatio*, *augmentatio*, *reparatio*, *delectatio*) est d'une nature spéciale et bien plus haute, puisque nous avons dans l'Eucharistie un aliment miraculeux, incomparablement plus noble par son essence même, incomparablement plus doux et plus actif que toute nourriture terrestre. *Sub figura mannalis*

---

(1) Quoniam hoc divinissimum sacramentum dicitur spiritualis alimonia atque refectio animæ, ideo quidquid cibus corporalis facit in corpore, id efficit sacramentum corporis Christi in anima, nisi homo obicem (i. e. gratiæ impedimentum) opponat, accedendo indigne aut habendo se incustodite. Quemadmodum ergo cibus corporalis vires corporis conservat ac reparat, et quantitatem auget ac perficit, gustumque delectat, sic eucharistiæ sacramentum virtutes et gratiam conservat in anima roborando sumentem in bono ; — reparat quoque deperditum, i. e. amissum caritatis fervorem : — auget etiam spiritualem animæ quantitatem, i. e. processum de virtute in virtutem, donec perficiat eam ; — et insuper confert magnam delectationem interno gustui ejus, cujus anima renuit in exterioribus et vilibus ac sensibilibus consolari. Hæc tamen delectatio, quantum ad experimentalem suam perceptionem, non est importune optanda, sed dispensationi divinæ sapientiæ atque immensæ Christi misericordiæ committenda (Dion. Cartus., *Expos. missæ*, a. 30). — Cf. S. Thom., iv., dist. 12, q. 2, a. 1, sol. 1.

describitur nobis (Sap., xvi, 21) *corporis Christi sacramentum ut* cibus *genere* nobilissimus, *sapore* suavissimus, *continentia* dignissimus *et efficacia* mirabilissimus (S. Bonav., *serm.* 3, *de ss. corp. Chr.*, n. 36). La nourriture matérielle entretient (*sustentat*) la vie du corps ; elle permet au corps de grandir et de se développer (*auget*), elle répare les forces (*reparat*); d'ordinaire elle produit une sensation de bien-être (*delectat*). La nourriture céleste de l'Eucharistie possède, relativement à la vie de la grâce, une efficacité analogue, mais d'une « manière bien meilleure et beaucoup plus parfaite » (Cat. Rom., q. 39).

a) *Sustentat.* — Aliment miraculeux des enfants de Dieu, l'Eucharistie a pour but d'entretenir la vie spirituelle déjà existante, de la préserver de la ruine (1), mais non point de donner aux pécheurs la vie de la grâce. L'Eucharistie n'est pas destinée à ceux qui sont morts spirituellement ; elle est réservée aux membres vivants du corps mystique de Jésus-Christ (Trid., sess. 13, can. 5). *Quicumque habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eo quod non est idoneus susceptor hujus sacramenti, tum quia non vivit spiritualiter et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis, tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum), dum est in affectu peccandi mortaliter* (S. Thom., 3, q. 79, a. 3). C'est là une vérité qui ressort de la nature même du sacrement de l'Eucharistie et que démontrent évidemment l'enseignement et la pratique unanime de l'antiquité chrétienne, comme aussi l'avertissement de l'Apôtre rappelant qu'il faut examiner sa conscience avant de s'approcher de la table du Seigneur, et se purifier par une sincère pénitence (1 Cor., xi, 27, sqq.). Lorsque les Pères et les liturgies disent — quelquefois en termes très énergiques — que l'Eucharistie a la vertu d'effacer les péchés, il faut entendre ces paroles ou du sacrifice lui-même (2), ou du pardon des

---

(1) Sicut corpus sine corporeo cibo non sustentatur nec permanet in vita naturali, sic anima sine hoc cibo vivifico non persistit in vita gratiæ spiritualis (Dion. Cartus. *in Joann.*, vi, 54).

(2) Hujusmodi orationibus petitur partim remissio peccatorum graviorum, quæ fortasse nos latent ac etiam aliorum leviorum ; partim remissio pœnæ restantis ; partim præservatio a futuris. Ut autem intelligatur peti remissio peccatorum quorumcumque mortalium, ea non petitur præcise pro illis, qui sacramentum sumpserunt, sed generaliter pro omnibus ad Ecclesiam pertinentibus vel specialiter pro iis, pro quibus oblatum est sacrificium. Ac propterea licet nominetur *sacramentum*, petitur tamen ejusmodi, quatenus est effectus *sacrificii*. Neque id mirum videbitur consideranti, quod *sacrificium* eucharistiæ etiam quatenus tale apud veteres nominatur *sacramentum* (Sylvius, in 3. q. 79, a. 3).

fautes vénielles, ou de l'apaisement de la concupiscence, ou de la préservation des fautes mortelles, ou enfin de la rémission *per accidens* du péché mortel. En effet, d'après une opinion assez fondée et soutenue par la plupart des théologiens, les fautes mortelles sont parfois remises dans l'Eucharistie par la communication de la grâce justifiante (1). Tel est le cas, lorsque celui qui communie a au moins la contrition imparfaite de toutes ses fautes passées et que, par une erreur non coupable, il se croit en état de grâce (Cfr. SUAREZ, disp. 63, sect. 2).

Sans doute l'Eucharistie est bien, comme les autres sacrements, une sorte de remède spirituel (*quædam spiritualis medicina*) ; cependant ce remède ne va pas ici, comme pour le Baptême et la Pénitence, à guérir la fièvre du péché mortel (*ad tollendam febrem peccati*) : c'est une nourriture qui fortifie l'homme déjà guéri de la maladie mortelle du péché, mais demeuré faible (*medicina confortativa* — Cfr. S. THOM., 3, q. 80, a. 4, ad 2). — Par la vertu salutaire des mystères eucharistiques (*medicationis dono*), tout ce qu'il y a de vicieux dans notre âme (*quidquid in nostra mente vitiosum est*) doit être entièrement guéri (*curari* — Cfr. POSTC, *dom. 24 p. Pent.*).

Ainsi, l'Eucharistie ne remet point par elle-même le péché mortel ; mais elle en préserve (*præservat a mortalibus* — TRID.) (2). Elle est un antidote (ἀντίδοτον, *munimen, tuitio*) contre toutes les influences pernicieuses qui pourraient compromettre la vie de la grâce ; elle est une force pour la fragilité humaine au milieu de tant de périls qui menacent le salut (*fortitudo fragilium, contra omnia mundi pericula firmamentum* — MISS. ROM.) ; elle nous rend généreux pour résister jusqu'au sang dans la lutte contre le péché (HEBR., XII, 4). *Dicitur hoc sacramentum magis unire, quia digne accedentem reddit* ferventiorem *ut carbo ignitus, et iterum reddit* fortiorem *ut bonus cibus* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 1, q. 3). — Le péché et les passions cherchent toujours à « régner dans notre corps mortel » (ROM., VI, 12) et, par conséquent, assujetti encore à la concupiscence ; mais l'Eucharistie, par sa vertu divine, combat l'influence du péché et l'empêche d'établir sa domination. *Parasti in conspectu*

---

(1) Per accidens fieri potest ut hoc sacramentum conferat primam gratiam, homini sc. existenti in peccato mortali, sed accedenti bona fide et præmissa saltem attritione. Hæc est communis sententia (AVERSA, in 3, q. 79, sect. 3).

(2) A mortalibus præservamur, sicut per cibum præservamur a morte, videlicet roborando vires spirituales, exstinguendo fomitem et præbendo auxilia adversus hostes (VIVA, p. 7, disp. 4, q. 8).

meo mensam adversus eos qui tribulant me (Ps. XXII, 5). — Préservation du plus grand de tous les maux qui est le péché mortel ; union intime avec Jésus-Christ par la foi et par la charité (JOANN., XV, 9) ; persévérance inébranlable dans la grâce dont le couronnement est l'éternelle félicité — voilà, certes, un fruit précieux de la communion, le plus précieux de ses fruits (1). « *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum* » (JOANN., VI, 22). *Sed vita æterna est vita gloriæ. Ergo effectus ejus sacramenti est* adeptio gloriæ (S. THOM., 3, q. 79, a. 2). Le but principal de l'aliment eucharistique est évidemment d'assurer ici-bas la persévérance de l'âme dans la vie de la grâce jusqu'à l'entrée dans l'éternité : aussi tous les autres effets sacramentels de l'Eucharistie se ramènent-ils à ce but. *Corpus D. N. J. Chr. custodiat animam tuam* (*resp. te*) *in vitam æternam. Amen.* (RIT. ROM.). Celui qui mange fréquemment et dignement de ce pain vivant qui est descendu des cieux, ne mourra point, mais il vivra éternellement (JOANN., VI, 50-52). Aussi l'Église invite-t-elle ses enfants, *ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint, et is vere eis sit animæ vita, et perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati ex hujus miseræ peregrinationis itinere ad cœlestem patriam pervenire valeant, eumdem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi* (TRID., sess. 13, cap. 8).

b) *Auget.* — En prenant et en s'assimilant la nourriture, l'organisme corporel se développe et grandit, mais seulement jusqu'à une limite déterminée, au delà de laquelle la croissance cesse. Il en va autrement dans le domaine de la vie surnaturelle de l'âme. Ici-bas, aussi longtemps que dure notre pèlerinage sur la terre, la croissance de l'âme dans la grâce n'est soumise à aucune limite. Le pain de vie de l'Eucharistie produit donc sans cesse une augmentation de la grâce habituelle, un progrès dans les vertus. *In hoc sacramento ad virtutum et gratiarum* proficimus *incrementa* (URBAN. IV). — *Hoc sacramento virtutes* augentur *et mens omnium spiritualium charismatum abundantia* impinguatur (S. THOM.). — *Sicut baptismus ordinatur ad inchoationem vitæ spiritualis, quod fit per gratiæ infusionem, sic eucharistia directe ordinatur ad spiritualis esse perfectionem, quod fit per gratiæ augmentationem seu ampliorem caritatis fervorem* (DION. CARTUS., *Expos. missæ*, a. 30). — L'excellence admirable du sacrement de l'autel, sa dignité sublime permettent incontestablement d'admettre que l'Eucharistie dignement re-

(1) *Potissima virtus* hujus sacramenti est, quod introducit nos in regnum cœlorum sicut quoddam viaticum (S. THOM., 3, q. 73, a. 9).

que produit à un degré tout spécial, et avec une abondance singulière, l'augmentation de la grâce. *Se manducantibus Christus dat* spiritus pinguedinem (BREV. ROM.). *Eucharistia fons est uberrimus majorem quam alii gratiarum copiam effundens, non solum successive, quia sæpius recepta perenniter influit, quum alia sacramenta vel semel tantum vel multo rarius sumantur, sed etiam semel recepta, quum ipsam gratiarum originem contineat* (PHIL. A SS. TRIN., *Summa theol. myst.*, p. 3, tr. 3, disc. 2, a. 4). — En outre, à la différence des autres sacrements, l'Eucharistie ne se borne point à développer la vie de la grâce dans un but particulier et, par conséquent, sous un rapport précis, dans une direction déterminée : elle la développe dans toute son extension, dans son ensemble d'opérations multiples, telle que le Baptême l'a mise dans l'âme. Elle donne à l'ensemble des vertus son plus magnifique épanouissement, parce qu'elle accroît surtout et qu'elle excite la sainte charité (1), la « plus grande » de toutes les vertus (I COR., XIII, 13), « le lien de la perfection » (COLOSS., III, 14), le principe qui rend méritoires pour le ciel tout acte et toute souffrance (I COR., XIII, 1-2). « L'amour est l'accomplissement de la loi » (ROM., XIII, 10).

c) *Reparat.* — En tant que la vie spirituelle consiste dans la grâce et dans la charité habituelles, elle ne peut, il est vrai, en elle-même et quant à son essence, subir un amoindrissement progressif ; mais elle peut être diminuée et affaiblie dans ses manifestations et dans ses effets. Les actes de vertu peuvent devenir plus tièdes et plus rares, le zèle peut se relâcher, la ferveur de la charité décroître. Or, c'est le propre de l'aliment eucharistique de réparer sans cesse dans la vie spirituelle toutes les pertes que font subir quotidiennement à la ferveur de la charité et de la dévotion les fautes vénielles et les imperfections, et, en général, la corruption de la nature et l'ardeur de la concupiscence. *Institutum est hoc sacramentum duabus de causis : in augmentum virtutis, sc. caritatis et in medicinam quotidianæ infirmitatis* (PETR. LOMB., IV, dist. 12, p. 2, c. 6). L'action médicinale de l'Eucharistie n'a point pour but de ressusciter le principe de la vie, de rendre l'état de grâce et de charité ; son but est de faire disparaître, de guérir les défauts et les imper-

---

(1) Effectus hujus sacramenti est augmentum gratiæ non qualecumque, sed conjunctum cum abundantia universali auxiliorum actualium ad omnes operationes proprias vitæ spiritualis et non tantum ad aliquam determinatam speciem ipsarum, ut evenit in reliquis sacramentis juxta finem cujusque particularem, et insuper cum fervore caritatis, qui est effectus specialissimus hujus sacramenti (ESPARZA, I. 10, q. 58). — Cf. AVERSA, in 3, q. 79, sect. 2.

fections, compatibles sans doute avec l'état de grâce, mais qui entravent cette vie de la grâce dans son exercice et dans son développement (Cfr. S. THOM., IV, dist. 12, q. 2, a. 2, sol. 2). L'aliment eucharistique répare continuellement ces défectuosités de la santé spirituelle, en renouvelant, par la plénitude des grâces actuelles, les forces surnaturelles, en donnant ainsi à la vie surnaturelle une énergique impulsion. Les vertus reçoivent un nouvel élan, dès que le zèle ou la ferveur de la charité (*fervor caritatis*) se ranime ; et c'est ce qui a lieu lorsque l'homme reçoit dans un cœur bien préparé « le charbon divin et embrasé » du sacrement de l'autel. *Hic est* carbo ignitus, *caro sc. Christi, quæ* inflammat *et beatificat, non tantum gratificat, sed et multiplicer* adjuvat (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, dub. 2).

Comme l'Eucharistie enflamme la ferveur de la charité, elle peut « délivrer des fautes quotidiennes » (*liberare a culpis quotidianis* — TRID., sess. 13, cap. 2). *Peccata venialia etsi non contrariantur caritati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad* fervorem actus, *qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cujus peccata* venialia tolluntur (S. THOM., 3, q. 79, a. 4, ad 1). Les actes fervents de charité, inspirés par la grâce sacramentelle, renferment à tout le moins la détestation virtuelle des fautes vénielles, et ces fautes légères sont ainsi effacées. *Ex hoc quod reddit* caritatem magis ignitam, *adjuvat ad consumendam peccati venialis rubiginem... Per carbonem divinum fervor caritatis vigoratur et* vigorata delet venialia (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 1, q. 3). Le pardon de ces fautes ne vient que médiatement de la grâce du sacrement ; le principe immédiat ou direct en est dans l'*opus operantis*, dans les actes méritoires et dans la coopération de celui qui communie ; si donc le communiant ne met pas à profit les secours particuliers de la grâce eucharistique pour produire des actes qui effacent le péché, il ne recueillera ce fruit, qui est la rémission des fautes vénielles, ni dans la réception de notre sacrement ni après la réception. Tel est l'enseignement d'un grand nombre de théologiens (Cfr. MANZONI, *De natura peccati*, p. 2, disp. 2, a. § 2). — D'autres, au contraire, attribuent immédiatement à l'Eucharistie la rémission des fautes vénielles, *ex opere operato* (1) : il suffit pour cela que le communiant n'ait

(1) Hoc sacramento remittuntur venialia peccata : *primo* quidem ex opere operato et immediate, eo ipso quod communicans est in gratia nec ponit obicem habendo complacentiam ejus peccati, quod remittendum est : *secundo* vero mediate, quatenus per hoc sacramentum excitatur in

plus d'attachement au péché véniel, mais que, par une contrition même imparfaite — surnaturelle toutefois — il renonce au péché que le sacrement doit effacer directement (Cfr. Lugo, *De pœnit.*, disp. 9, sect. 3).

On ne saurait, au point de vue de la vie spirituelle, exagérer l'importance de cette vertu réparatrice de notre sacrement, de cette efficacité qui lui appartient de compenser toutes les pertes de l'âme (*restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus.* — S. Thom., iv, dist. 12, q. 2, a. 1, sol. 1) : sans elle, non seulement il serait impossible d'arriver à la perfection chrétienne, mais encore la persévérance dans la vie de la grâce se trouverait compromise (1), puisqu'il n'est rien de si dangereux que de « se relâcher de sa première charité » (Apoc., ii, 4) ou de rester tiède dans l'amour de Dieu et du prochain (Apoc., iii, 15-16).

d) *Delectat.* — Si un banquet matériel donne aux convives bien-être et plaisir, assurément le banquet céleste, que le Seigneur, dans sa condescendance et dans son amour, nous a préparé sur l'autel (Ps. lxvii, 11), sera une source intarissable de joie plus haute et plus pure, de consolation pour l'âme, de paix pour le cœur, de saint enthousiasme, d'heureuse ivresse. C'est bien là le festin annoncé par le prophète (Is., xxv, 6) : nourriture et breuvage nous y sont présentés par la Bonté ineffable. C'est bien la manne véritable qui « renferme en soi toutes les délices et tout ce qui peut flatter le goût » (Sap., xvi, 20). C'est bien le calice enivrant qui nous est offert, la coupe précieuse du sang du Sauveur (Ps. xxii, 7). Saint Ambroise chante ainsi le banquet eucharistique :

Christusque nobis sit cibus
Potusque noster sit fides :
Læti bibamus sobriam
Ebrietatem *Spiritus.*

La douceur merveilleuse de l'Eucharistie, le parfum enivrant de ce breuvage nous raniment, nous réjouissent et nous transportent, nous, pauvres pèlerins sur cette terre, en versant dans nos âmes la joie la plus pure : l'expérience de milliers de pieux chrétiens est là pour l'attester. *Pinguis est panis Christi et præbebit delicias regibus* (Cfr. Genes., xlix, 20). Le banquet où

---

homine fervor caritatis, qui quia repugnat peccato veniali, ipsum tollit (Sylvius, in 3, q. 79, a. 4). — Cf. Dion. Cartus., *de sacr. alt.*, a. 20.

(1) Quia in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitæ sumeremus (S. Thom., iv, dist. 12, q. 3, a. 2, sol. 1).

Jésus-Christ se fait lui-même notre hôte et notre aliment, procure les plus douces délices, mais à ceux-là seulement qui, par le mépris du monde, triomphent suffisamment d'eux-mêmes pour garder toujours leur dignité royale d'enfants de Dieu. *O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de cœlo præstito, esurientes reples bonis fastidiosos divites dimittens inanes* (ANTIPH.). *Præclarum et venerabile sacramentum, in quo habetur omne delectamentum et omnis saporis suavitas ipsaque dulcedo Domini degustatur* (URBAN. IV). *Ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur per hoc quod anima spiritualiter* delectatur *et quodammodo* inebriatur dulcedine bonitatis divinæ (S. THOM., 3, q. 79, a. 1, ad 2). Puisque la liturgie se plaît à célébrer tant de fois cet effet de l'Eucharistie, il faut, évidemment, qu'il y ait là une grâce précieuse, un don inestimable. Nous devons donc manifester notre joie, faire éclater notre allégresse. *In voce exsultationis resonent epulantes in mensa Domini* (Cfr. Ps. XLI, 5). Le « froment des élus, et le vin qui fait germer les vierges » (ZACH. IX, 17), sont pour les fidèles, une source de richesse, de paix et de joie en Dieu. *A fructu frumenti et vini multiplicati fideles* in pace Christi requiescunt (Cfr. Ps. IV, 8-9). « La paix » la plus intime de l'âme, la douceur de « se rassasier de la substance » du très suave « froment » céleste, voilà l'héritage des enfants de la Sion nouvelle, de l'Église qui est la cité de la paix, le royaume de la paix du Prince de la paix demeurant dans l'Eucharistie (Is., IX, 6). *Qui pacem ponit fines Ecclesiæ frumenti adipe satiat nos Dominus* (Cfr. Ps. CXLVII, 3).

Dans le « festin royal de l'Agneau », où le chrétien s'unit si intimement à son Dieu et à son Sauveur, il éprouve combien le Seigneur est doux (Ps. XXXIII, 9); il goûte la paix et la joie d'une vie divine ; il puise courage et consolation dans les combats et dans les souffrances de son pèlerinage ici-bas ; il trouve la force de vaincre les tentations ; il apprend à mépriser les vanités du monde : il se pénètre d'une sainte ferveur qui ne connaît plus d'obstacle, ne recule devant aucun sacrifice dès qu'il s'agit de la gloire de Dieu et du salut des âmes. — Ce bonheur de l'âme vient, sans doute, de la présence du Sauveur que le fidèle, par la communion, « reçoit avec joie sous son toit ». (LUC., XIX, 6 ; MATTH., VIII, 8). *Ex altari tuo, Domine, Christum sumimus, in quem cor et caro nostra exsultant* (Cfr. Ps. LXXXIII, 3). Mais elle vient surtout des actes d'une foi vive, des ardents sentiments de charité et de piété auxquels le sacrement nous anime par les abondants secours de la grâce communiquée à l'âme (1). Dans

(1) Illa dulcedo et delectatio procedit ex fervore, ad quem hoc sacra-

cette conversation intime et toute confiante avec l'hôte divin, le cœur s'embrase de charité (Luc., XXIV, 32), et ce feu, que l'Homme-Dieu est venu apporter sur la terre, s'allume (Luc., XII, 49). Les mystères eucharistiques excitent cette divine ferveur (*divinum fervorem*) par laquelle nous goûtons les plus douces jouissances et dans la célébration de ces mystères et dans leur fruit (*quo eorum pariter et actu* delectemur *et fructu* — Miss. Rom.). Ainsi, à la table du Seigneur, la grâce de l'Esprit Saint ranime et recrée les âmes pures par la douceur de la charité parfaite (*perfectæ caritatis dulcedine abundanter reficit* — Miss. Rom.).

La nature spéciale de ce fruit de la communion montre, évidemment, que, pour le cueillir, il faut que le communiant apporte les dispositions convenables et une coopération énergique de tous points. L'esprit du monde, la sensualité, l'attachement aux créatures, les préoccupations et le tumulte de la vie, la dissipation, les imperfections, les fautes vénielles sont autant d'obstacles. *Effectus hujus sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiæ vel caritatis, sed etiam quædam* actualis refectio spiritualis dulcedinis, *quæ quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum* per peccata venialia mente distractus ; *non autem tollitur augmentum habitualis gratiæ vel caritatis* (S. Thom., 3, q. 79, a. 8). Bien souvent, cet effet de l'Eucharistie est plus ou moins compromis par notre faute ; parfois aussi le Seigneur veut éprouver les âmes fidèles et ferventes en leur retirant momentanément la consolation sensible qui est un des fruits de la sainte communion. Cette consolation, d'ailleurs, comme le progrès dans la grâce habituelle, est, en elle-même et de sa nature, un résultat infaillible du sacrement lorsque le communiant n'y apporte aucun obstacle. — (Cfr. Suarez, disp. 63, sect. 9. — Salmant., disp. 10, dub. 1, n. 7-8).

9. — L'excellence et la plénitude du remède céleste qui nous est préparé à l'autel (*plenitudo cœlestis remedii*) sont telles que

---

mentum excitat ; fervor autem, ut nomen ipsum præ se fert, est ardor caritatis, quo homo diligit Deum non solum in necessariis, sed etiam in aliis. Nam sicut aqua tunc fervere dicitur, quando non solum replet vas in quo est, sed etiam caloris impulsu dilatat sese undique et egredi conatur, sic caritas *fervere* tunc maxime dicitur, quando non solum sistit in necessariis, sed dilatat se ad indebita et supererogationis opera. Ex hoc itaque fervore, quem eucharistia suo tempore excitat, procedit delectatio et dulcedo et ratio videtur esse, quia delectatio ex natura rei consequitur amorem et perceptionem rei amatæ præsentis... auxilia vero ad illos actus fidei et amoris, qui praecedunt delectationem et dulcedinem, dantur intuitu ipsius sacramenti (Lugo, disp. 12, sect. 5, n. 92-93).

ce remède ne se borne point à soulager l'âme et à la fortifier, mais qu'il étend ses effets jusqu'au corps (Cfr. Postc. dom. 11 p. Pent.). Les deux espèces sacramentelles sont déjà un symbole : elles montrent que le festin eucharistique unit à Jésus-Christ l'homme tout entier, dans la dualité de sa nature ; qu'il le transforme tout entier, qu'il le renouvelle dans son âme et dans son corps (*sit reparatio mentis et corporis* — Postc. dom. 8 p. Pent. — Cfr. S. Thom., 3, q. 79, a. 1, ad 3). Cet effet salutaire de l'Eucharistie relativement au corps est secondaire, sans doute ; mais les différentes liturgies et les saints Docteurs ne laissent pas de le rappeler fréquemment. Il est, du reste, parfaitement en harmonie avec la nature spéciale de notre sacrement. Ce n'est point l'âme seule, c'est l'homme tout entier, dans son âme et dans son corps, qui a été racheté ; par conséquent l'homme tout entier participe à la grâce en cette vie, et à la gloire dans l'éternité. Pour préparer cette glorification surnaturelle du corps humain, il n'y avait assurément pas de moyen meilleur que le corps sacramentel de Jésus-Christ, uni hypostatiquement à la Divinité, glorifié dans le ciel, et dont il s'échappe une vertu miraculeuse (Luc., vi, 19) qui rend à notre âme et à notre corps « l'éternelle santé ». Les effets de l'Eucharistie s'étendent, du moins indirectement et médiatement, au corps de celui qui participe au sacrement. Les grâces et les dons, que l'âme reçoit si abondamment dans la communion, rejaillissent naturellement sur le corps lui-même, en sorte que la concupiscence et le péché perdent peu à peu leur empire, et que nos membres deviennent, au service de Dieu, des instruments de justice et de vertu (Rom., vi, 12-14). N'est-ce pas déjà la guérison du corps dans le présent, une préparation à la glorieuse résurrection de la chair dans l'avenir ?

Cette explication toutefois ne suffirait point pour saisir toute la profondeur de la doctrine des Pères. Leurs enseignements, en effet, supposent une action directe et immédiate de l'Eucharistie sur le corps de celui qui communie dignement. Dans l'Alliance nouvelle nous possédons « le pain du ciel et le calice du salut qui sanctifient l'âme et le corps » (Cyrill. Hier., *Mystag. Catech.* 4, n. 5). « La chair et le sang de Jésus-Christ sont le salut de notre âme et de notre corps » (J. Damasc., *de fide orthod.*, iv, 13. — Cfr. Greg. Nyss., *Catech. maj.*, c. 37). La raison intime de cette doctrine est dans ce fait très réel que, par la réception de l'Eucharistie, nous recevons substantiellement en nous le corps de Jésus-Christ, que nous entrons ainsi dans l'union la plus étroite avec lui. En vertu de cette union mystique avec le corps glorifié du Sauveur, notre propre corps

reçoit une sorte de consécration, une dignité surnaturelle, une noblesse plus haute : il contracte une certaine affinité avec l'Humanité sainte de Jésus-Christ. La communion fait que, même par notre corps, nous sommes incorporés à Jésus-Christ notre Chef, que nous devenons, pour ainsi dire, « une même chair » avec lui (EPHES., v, 30). Dès lors, Jésus-Christ regarde notre corps comme son propre corps, comme « sa chair et ses os » ; il le prend sous sa protection spéciale, il veille sur lui avec un soin particulier pour le conduire à la ressemblance avec son propre corps glorifié — ici-bas, par une sainteté toujours plus parfaite, au ciel, par la gloire.

L'Eucharistie nous rend peu à peu, elle nous confère dans une certaine mesure la liberté originelle, l'affranchissement de la lutte entre la chair et l'esprit (*donum integritatis, rectitudo originalis*). Ce but est atteint de diverses manières: préservation des tentations de la chair, force dans le combat, diminution ou extinction progressive de la concupiscence déréglée. De la chair sacramentelle du céleste Époux, qui se plaît parmi les lys (CANTIC. VI, 2 ; APOC., XIV, 4), s'échappe une vertu mystérieuse qui guérit, purifie et rejaillit jusque sur le corps du communiant, de sorte que non seulement son cœur, mais sa chair elle-même retrouve la fraîcheur et la beauté de la pureté (*ut refloreat cor et caro vigore pudicitiæ et castimoniæ novitate* — MISS. ROM.), de ces vertus délicates qui sont la noblesse de l'âme, mais aussi la gloire et la parure du corps. Le pain des anges donne force et courage pour vivre d'une vie angélique sur cette terre et malgré la poussière du monde (*angelicis moribus vivere* — MISS. ROM.). La chasteté et la virginité — fleurs embaumées du jardin de l'Église — sont donc les fruits précieux de l'arbre de vie eucharistique. L'épouse de Jésus-Christ doit arroser le jardin de son propre cœur du sang du Bien Aimé, pour en faire le jardin de délices du céleste Époux. « Que dans votre jardin fleurissent la rose de la pureté, le lys de la chasteté ; que les douces violettes y boivent le sang précieux » (*irriguum sacri sanguinis fontem* — S. AMBROS., *de virginib.*, l. 3, c. 1, n. 17).

La communion bien faite est donc, dès ici bas, pour notre corps un principe de liberté, de noblesse surnaturelle En outre, cet effet sacramentel de l'Eucharistie comprend, pour les enfants de Dieu, non seulement un droit nouveau à la glorieuse résurrection, mais un secours spécial de la grâce pour arriver à « la gloire de résurrection » (Cfr. LUGO, disp. 12. sect. 5). — Jésus-Christ tirera donc de la poussière du tombeau ce corps tout vil et abject qu'il est, ce corps qui a été tant de fois le tabernacle vivant de son propre corps ; il le rendra conforme

à son corps glorieux (*reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ* — PHILIPP., III, 21). Voilà ce que nous promet et à quoi nous prépare la digne réception de l'Eucharistie : le corps du Sauveur n'a point connu la corruption du tombeau (Ps. XV, 10) ; et, dans la lumière du ciel, il est pour notre corps mortel le principe de la glorieuse résurrection (JOANN., VI, 55).

10. — Puisque l'Eucharistie, en nous communiquant des grâces si abondantes et si précieuses, entretient, fortifie et répare si merveilleusement la vie des enfants de Dieu pendant leur pèlerinage sur la terre, c'est à bon droit qu'on la nomme « le gage de notre gloire future et de l'éternelle béatitude » (TRID., sess. 13, cap. 2). *Competit huic sacramento, quod causet adeptionem vitæ æternæ* (S. THOM., 3, q. 79, a. 2). Pour la faiblesse de l'homme, la vertu de ce pain céleste est un moyen tout divin de persévérer jusqu'à la fin (MATTH., XXIV, 1) malgré les dangers, les tentations et les difficultés de la route, de rester fidèle au Seigneur jusqu'à la mort (APOC., II, 10). La sainte communion prépare l'âme au bonheur éternel (1) ; elle en est aussi l'avant-goût, et l'âme pieuse trouve, dans le sacrement de l'autel, « son ciel sur la terre » (Cfr. J. JEILER, *Die ehrw. Crescentia von Kaufbeuren*, liv. II, c. 1).

11. — Un coup d'œil rétrospectif sur les fruits de l'Eucharistie nous montrera comment et pourquoi elle diffère des autres sacrements au point de vue de l'efficacité. Elle est du nombre des sacrements des vivants, institués en eux-mêmes pour accroître la vie de la grâce déjà existante. Ce progrès de la grâce a pour objet d'armer et de fortifier, dans la Confirmation et dans l'Extrême-Onction, pour le combat de la vie chrétienne et pour l'heure de la mort ; dans l'Ordre et dans le Mariage, pour la sanctification des devoirs d'état : c'est donc toujours un but spécial, déterminé. Par l'Eucharistie, au contraire, la vie de la

---

(1) Tuta habitatio paradisus, dulce pabulum Verbum, opulentia multa nimis æternitas. Habeo et ego Verbum, sed in carne, et mihi apponitur veritas, sed in sacramento. Angelus ex adipe frumenti saginatur et nudo saturatur grano : me oportet interim quodam sacramenti cortice esse contentum, carnis furfure, litteræ palea, velamine fidei... At quantalibet sane abundantia spiritus pinguescant ista, non pari omnino jucunditate sumitur cortex sacramenti et adeps frumenti, fides et species, memoria et præsentia, æternitas et tempus, vultus et speculum, imago Dei et forma servi. Nempe in omnibus his fides locuples mihi, intellectus pauper. Numquid vero par sapor intellectui fideique, quum sit in meritum ista, ille in præmium ? Vides ergo tantum distare inter pabula, quantum et inter loca ? Et sicut exaltantur cœli a terra, ita habitantes in iis bonis potioribus abundare ? (S. BERN., *in Cantic.* serm. 33, n. 3).

grâce est alimentée en quelque sorte pour elle-même; en d'autres termes l'accroissement, la conservation et la perfection de la vie spirituelle en elle-même et dans toutes ses manifestations sont le but du sacrement de l'autel. Le Baptême et la Pénitence doivent précéder, produire ou ranimer dans l'âme la vie de la grâce, et rendre l'homme capable de recevoir avec fruit l'aliment surnaturel de l'Eucharistie. Tous les autres sacrements sont donc subordonnés à l'Eucharistie et dirigés vers elle (1). *Per sanctificationes omnium sacramentorum fit præparatio ad suscipiendam vel consecrandam eucharistiam* (S. THOM., 3, q. 73, a. 3). L'Eucharistie donne leur consommation aux effets des autres sacrements, en amenant a la perfection ce qu'ils ont préparé ou commencé, savoir l'union aussi étroite que possible avec Jésus-Christ, la ressemblance la plus entière avec le Sauveur (GALAT., IV, 19; II, 20). *Fons christianæ vitæ est Christus et ideo eucharistia perficit Christo conjungens et ideo est perfectio omnium perfectionum: unde et omnes qui alia sacramenta accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur* (S. THOM., IV, dist. 8, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1). — Tandis que le Baptême — le sacrement de la foi — est une régénération qui produit en l'âme la vie spirituelle, l'Eucharistie est le sacrement de la charité, le pain céleste qui donne à la vie des enfants de Dieu son entier développement et toute sa plénitude (2). En Jésus-Christ c'est uniquement la foi animée de la charité qui vaut pour l'éternité (GALAT., v, 6. — Cfr. PETR. DE SOTO, *De euchar.*, lect. 11).

12. — Ici, Jésus-Christ, l'auteur de toute grâce, est présent personnellement (3); il s'unit intimement, d'une manière ineffable, à celui qui le reçoit dans la communion; il s'unit à lui pour l'enrichir des dons de la grâce. Sans doute, c'est par sa puissance divine qu'il agit, mais non point sans la coopération de son humaine nature; il agit théandriquement. Le corps sa-

---

(1) Quia in sanctissimo eucharistiæ sacramento Christus Dominus vere et realiter est, ideo etiam ad hoc sacramentum continens Christum alia sacramenta *ab intrinseco* ordinantur et non tantum ab extrinseco, sicut eucharistia potest ordinari ad alia, quod ejus perfectioni non repugnat; ab extrinseco namque perfectivum ordinari potest ad perfectibile (PHIL. A SS. TRIN., p. 3, tr. 3, disc. 2, a. 1).

(2) Perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem eucharistiæ est necessaria ad consummandam ipsam (S. THOM., 3, q. 73, a. 3).

(3) In sacramento isto realiter continetur auctor et mediator et fons gratiæ, quod in nullo alio est (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 1, q. 2). — In sacramento eucharistiæ continetur ipse Christus substantialiter: in aliis autem sacramentis continetur quædam virtus instrumentalis participata a Christo (S. THOM., 3, q. 65, a. 3).

cramentel de Jésus-Christ est l'organe de la communication des grâces sacramentelles de l'Eucharistie ; en raison de son union hypostatique avec la source divine de toute vie (JOANN., V. 26), le corps de Jésus-Christ possède une vertu vivifiante. Comme autrefois, aux jours de la vie mortelle du Sauveur, une vertu divine s'échappe du corps glorieux de Jésus-Christ dans le sacrement, pour la guérison et pour la sanctification de l'âme et du corps (MARC., V, 30; LUC., VI, 19) (1).

Ces effets sacramentels sont attachés à la réception réelle, à la manducation de l'Eucharistie: le Seigneur a promis la vie éternelle à celui qui, réellement et dignement, mange la chair du Fils de l'homme ou boit son sang (JOANN., VI, 48-59) (2). Les scolastiques postérieurs au Concile de Trente ont longuement discuté cette question : A quel moment de la participation au sacrement l'efficacité sacramentelle se produit-elle, combien de temps se prolonge-t-elle? Il faut distinguer ici entre l'augmentation de la grâce habituelle et la communication des grâces actuelles. — Les dons habituels sont communiqués « au moment de la participation effective à l'Eucharistie » (SUSO), c'est-à-dire au moment où l'on peut dire en vérité que l'on a participé aux espèces sacramentelles, qu'on a mangé ou qu'on a bu (3). Or,

---

(1) Corpus Christi nunc glorificatissimum est et recte gloriosum vocatur, quia adhuc mortale existens unitum fuit immediate non solum gloriosissimæ animæ Christi, sed et simul cum ea Verbo æterno et fuit tam animæ quam Verbi instrumentum vivum, conjunctum, animatum et proprium ; propter quod virtus exiit de illo sanavitque omnes; imo et ex contactu sanctissimi corporis ejus in vestes ac fimbrias vestium ejus virtus diffundebatur divina et efficax fuit ad supernaturales effectus (MARC., 6, 56. — DIOX. CARTUS., *in hymn.* « Pange lingua » *enarr.*).

(2) Y aurait-il participation sacramentelle c'est-à-dire réception fructueuse de l'Eucharistie dans le cas où le sacrement serait reçu non point par la manducation proprement dite des espèces, mais d'une autre manière, artificielle ou miraculeuse, la réponse reste douteuse. Cfr. LEHMKUHL, II, n. 143. — SALMANT., disp. 10, dub. 2.

(3) Alimentum primo sumitur in ore; secundo transmittitur per guttur; tertio attingit stomachum et in eo reponitur; quarto denique digeritur (SALMANT., disp. 10, dub. 2). L'opinion de VASQUEZ, « species vere manducari, quum sunt in ore et intra dentes conteruntur » (disp. 203, c. 2), est unanimement rejetée par les théologiens. Cfr. AVERSA, in 3, q. 79, sect. 4. On rejette également, en général, le sentiment de BECANUS qui admet comme plus probable (*probabilius* — c. 22, q. 6, n. 2) que la grâce sacramentelle est donnée « in principio manducationis », c'est-à-dire dès que l'hostie se trouve dans la bouche. — D'après von OLFERS (*Pastoralmedicin*, p. 10) « la *sacra species* de l'hostie est toujours dénaturée par la salive, dans la bouche même, avant la déglutition »; par conséquent « la réception dans la bouche doit suffire pour dire qu'il y a *manducatio*, dès qu'il y a intention de s'assimiler l'aliment — cette notion de la *manducatio*

ce n'est point le cas aussi longtemps que les espèces restent ou sont gardées dans la bouche ; il faut qu'elles soient absorbées et reçues dans l'estomac. *Gratia manducanti et bibenti repromissa est : ergo produci debet in illo instanti, in quo primo verum sit, hominem manducasse species panis aut bibisse species vini. Id vero minime verificatur, priusquam prædictæ species perveniant ad stomachum : nam antecedenter ad hoc, quamvis species sumantur in ore aut transeant per guttur, manducatio tamen et bibitio sunt in fieri, non autem in facto esse. Ergo sacramentum eucharistiæ tunc primo causat gratiam, quando verificatur species sacramentales manducatas aut bibitas esse et stomachum attigisse* (SALMANT., disp. 10, dub. 2, n. 23. — ARRIAGA, disp. 41, sect. 1). — Certains théologiens estiment que la grâce habituelle s'accroît *ex opere operato* jusqu'à ce que la présence réelle cesse dans le communiant, du moins si la disposition ou dévotion actuelle continue elle-même à grandir. *Licet ut eucharistia ab initio conferat gratiam, non requirat necessario actualem devotionem, tamen ut postea augeat, omnino requirit, quia non nisi ob meliorem dispositionem potest augere* (AVERSA, in 3, q. 79, sect. 4. — Cfr. MASTRIUS, disp. 3, q. 17, a. 2). — Quant aux grâces actuelles, elles sont données *ex opere operato*, tant que le sacrement existe, c'est-à-dire tant que la présence réelle sous les espèces eucharistiques se continue dans le cœur du communiant, en supposant, bien entendu, qu'il soit fidèle à entendre l'Époux céleste qui « frappe et appelle » (APOC., III, 20). *Maxima devotio requiritur in ipsa sumptione hujus sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus* (S. THOM., 3, q. 80, a. 8, ad 6).

13. — L'Eucharistie, cependant, n'apporte ces trésors de grâces qu'à ceux dont le cœur est convenablement préparé et disposé. *Quanto quis se exhibuerit* capaciorem, *i. e. puriorem et ad participandum sacramenti hujus charismata digniorem et affectuosiorem, tanto de fontibus Salvatoris rivos gratiæ hauriet* ditiores (DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, a. 2). Toute disposition qui suffit pour communier dignement et, par consé-

---

ne peut se restreindre à la réception dans l'estomac, ou à l'acte spontané de la déglutition qui fait passer l'aliment de la bouche dans l'œsophage ». CAPELLMANN rejette cette conclusion : « Je m'en tiens à l'ancienne opinion et je crois que la manière de voir du Dr Olfers conduirait facilement, par ses conséquences, à la profanation du sacrement » (*Pastoralmedicin*, 10e édit., p. 147). Species non sunt retinendæ in ore tamdiu, donec penitus pereant, quia tunc *non manducaretur* Christus nec gratia sacramenti conferretur, uti neque si morieris, dum hostia adhuc est in ore (BUSEMB. *De euchar.* c. 1, dub. 7, resol. 2). — Cf. BALLERINI-PALMIERI, IV, 626. — SPORER, *Theol. sacr.* p, 2, c. 1, sect. 1, n. 212-214.

quent, avec fruit ne suffit donc point pour recueillir dans toute leur abondance les fruits de la communion. Ce que nous avons dit de la plénitude et de la richesse des grâces de l'Eucharistie, ne s'applique qu'aux fidèles qui se disposent le mieux possible, qui s'approchent de la sainte table avec une grande pureté de conscience et avec un cœur fervent. *Quum tanta sit virtus sacramenti istius, mirum videtur quod illud suscipientes, præsertim in caritate celebrantes, non magis crescunt in gratia nec plus a vitiis præservantur... Totum de virtute et efficacia hujus sacramenti est intelligendum, nisi quis per negligentiam, indispositionem, distractionem vel irreverentiam suam obicem ponat. Porro qui cum debita præparatione, custodia, puritate accedit et sumit, mirabiliter crescit ac proficit, roboratur ac conservatur* (DION. CARTUS., *de sacr. alt.*, a. 20).

a) Pour obtenir du moins quelque accroissement de la grâce habituelle, il faut — mais cela suffit — une disposition simplement habituelle qui consiste dans l'exemption de toute faute grave, dans l'état de grâce, dans la possession de l'amitié de Dieu, conservée ou rétablie par la confession (1). L'exemption de toute faute vénielle précédemment commise et de toute inclination aux fautes vénielles n'est point requise, puisque la communion doit être une nourriture réconfortante et un remède précisément pour ceux qui, revêtus d'ailleurs de la robe nuptiale de la charité et animés d'une bonne volonté, souffrent encore de diverses misères spirituelles. *Peccata venialia, prout sunt præterita, nullo modo impediunt effectum hujus sacramenti* (S. THOM., 3, q. 79, a. 8). — Celui qui communie sans attention ni piété, péchant véniellement, par exemple, par des distractions volontaires, se rend coupable d'une irrévérence spéciale envers le très saint sacrement ; mais il ne perd pas entièrement le fruit de la communion (Cfr. SALMANT., disp. 10, dub. 3, n. 48-50). *Peccata venialia, prout sunt actu exercita*, non ex toto *impediunt hujus sacramenti effectum, sed* in parte (S. THOM., *l. c.*). Si le sacrement reçu avec si peu de dévotion et de respect ne demeure pas entièrement inefficace, l'accroissement de la grâce habituelle n'en est pas moins très faible. La communion faite fréquemment avec des dispositions si défectueuses, ne serait pas un bien, mais un malheur.

---

(1) Communis et probabilior sententia est, quod ad percipiendum hujus sacramenti fructum, sc. augmentum habitus gratiæ et sanctitatis in suscipiente eucharistiam præter statum gratiæ nulla alia actualis devotio requiritur, ita ut ille effectus nullatenus impediatur aliquo peccato veniali vel mentis distractione (MASTRIUS, IV. disp. 3, q. 17, a. 2, n. 401).

b) Pour obtenir un accroissement plus notable de la grâce habituelle et de la charité, et surtout pour participer aux autres effets sacramentels de l'Eucharistie (ferveur, joie de l'âme, pardon des fautes vénielles, préservation des fautes mortelles, persévérance dans l'état de grâce, entrée dans la gloire du ciel), il faut nécessairement, dans la communion, une disposition plus parfaite c'est-à-dire actuelle, et, après la communion, une coopération fidèle et continue aux grâces sacramentelles (1). Il s'agit ici des lumières et des inspirations célestes, des pieuses pensées, des fervents désirs (2) qui, sans la coopération et l'effort du communiant, ne sauraient ni exister ni être utiles au progrès dans la vie spirituelle. Notre propre intérêt, l'intérêt de notre salut demande déjà que nous recevions la sainte Eucharistie avec la plus grande pureté de cœur et d'intention, avec l'humilité la plus profonde, avec tout le recueillement possible. *Majorem efficaciam, credo, recipit homo in una Missa vel manducatione cum bona præparatione, quam in multis, si non se præparet diligenter* (S. BONAV., IV, dist. 12, p. 2, a. 2, q. 2). Mais la divinité du sacrement en lui-même doit nous animer à la dévotion, au respect et à l'amour, puisque le Dieu de toute sainteté et de toute pureté daigne, avec une ineffable condescendance, habiter dans notre pauvre cœur pour le combler des faveurs célestes et des biens du salut. — Cfr. LUGO, disp. 14, sect. 3. — SALMANT., disp. 10, dub. 3. — AVERSA, in 3, q. 79, sect. 5.

14. — Les fruits proprement sacramentels *ex opere operato* sont attachés à la réception réelle de l'Eucharistie et ne peuvent, par conséquent, être recueillis que par celui qui reçoit le sacrement. Il n'est pas au pouvoir du communiant de renoncer à ces fruits en faveur du prochain, de les donner à d'autres. Lors donc qu'on parle d'offrir la sainte communion pour les vivants ou pour les défunts, il ne peut être question que des fruits qui proviennent *ex opere operantis* et dont le communiant a la libre disposition. Recevoir dignement et pieusement le Sauveur dans l'Eucharistie, est, en effet, un acte du culte divin du plus grand prix. A cette occasion, sous la douce influence de la présence

---

(1) Ad recipiendum gratiam spiritualis refectionis et dulcedinis non sufficit merus et solus status gratiæ, sed requiritur attentio et devotio actualis excludens mentis distractionem et peccata venialia actu commissa (SALMANT., disp. 10, dub. 3, n. 38).

(2) Baptismus non ita ordinatur ad *actualem* effectum, i. e. fervorem caritatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quæ est habitus vel forma; hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quæ habet *actualem* delectationem (S. THOM. 3, q. 79, a. 8, ad 2).

réelle de Jésus-Christ et avec l'aide des grâces sacramentelles, le communiant produit tout un ensemble d'actes de vertu qui non seulement sont très méritoires, mais possèdent encore une vertu satisfactoire et impétratoire. Seuls ces fruits de satisfaction et d'impétration peuvent être transportés au prochain. Au banquet eucharistique le fidèle puise pour lui-même la charité, la vigueur dans la vie spirituelle, la joie, la paix, le courage, l'esprit de sacrifice ; il peut, en même temps, par les actes pieux qu'il accomplit avant, pendant et après la communion, obtenir pour d'autres la rémission des peines temporelles dues au péché et un grand nombre de grâces diverses. — Cfr. Salmant., disp. 10, dub. 5. — Esparza, l. 10, q. 70. — Sylvius, in 3, q. 79, a. 7.

TROISIÈME SECTION

L'EUCHARISTIE COMME SACRIFICE

L'Eucharistie n'a pas seulement la valeur et la destination d'un sacrement : elle a aussi le caractère d'un sacrifice (1). Elle est le plus sublime des sacrements et, en même temps, — ce qui veut dire davantage — elle est un véritable sacrifice, le sacrifice unique de l'Église (*verum et singulare sacrificium* — TRID., sess. 12). *Proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione Christus immoletur* (S. THOM., 3, q. 82, a. 1). Le sacrifice de Melchisedech était déjà une figure très expressive (*figura expressissima*) qui annonçait ce caractère spécial de l'Eucharistie. *In sacrificio Melchisedech peroptime præfiguratum èst sacramentum eucharistiæ : quoniam hoc sacramentum nobis profertur ad esum et Deo offertur ad cultum, et ideo datur nobis divinitas et nos Deo offerimus* (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, q. 2). — L'Eucharistie est un sacrifice, en tant que, par un acte transitoire, elle est offerte pour glorifier Dieu ; elle est sacrement, en tant que chose permanente (nourriture de l'âme), opérant la sanctification de l'homme (2). *Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum : sed rationem sacrificii habet, in quantum* offertur, *rationem autem sacramenti, in quantum* sumitur (S. THOM., 3, q. 79, a. 5). La double consécration est en même temps l'accom-

---

(1) Sacrificium N. L., i. e. eucharistia continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. Sanctificavit enim per suum sanguinem populum (HEBR., XIII, 12). Et *ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est* (S. THOM., 1, 2, q. 101, a. 4, ad 2).

(2) In eucharistia conjungitur ratio sacrificii et ratio sacramenti, sed eæ satis diversæ sunt : habet enim eucharistia rationem sacrificii, prout importat immolationem mysticam ad cultum Dei, sed habet rationem sacramenti, qualenus significat specialem gratiam cibantem, qua spiritualiter nutrimur (SALMANT., *De sacr. in comm.*, disp. 1, dub. 3, n. 59).

plissement du sacrifice eucharistique (*immolatio Christi* — S. Thom.) et la production du sacrement de l'autel (1). Notre sacrement est donc le fruit de l'immolation eucharistique : c'est le banquet du sacrifice, qui consiste dans la chair et dans le sang de Jésus-Christ immolé. Ce caractère de sacrifice est inséparablement lié à la production ou constitution du sacrement, à la consécration des deux éléments. L'intention qui suffit pour produire le sacrement sous les deux espèces, suffit aussi pour constituer le sacrifice, lors même que le prêtre qui consacre ne songerait pas au sacrifice ou qu'il aurait même la volonté de ne pas l'accomplir. De la volonté du célébrant dépend uniquement l'accomplissement valide de la double consécration, mais non point son caractère de sacrifice.

§ 26. — Remarques préliminaires sur le sacrifice en général.

1. — L'homme est créé pour la gloire de Dieu (Is., XLIII, 7). Au seul titre de la loi morale naturelle, il est tenu d'honorer Dieu comme son Créateur et de le servir comme son Seigneur afin de rendre, par cet hommage et par ce service, le respect et la soumission qui conviennent à l'Infini. — Ce culte et ce service doivent évidemment répondre à la nature de l'homme, c'est-à-dire se manifester par des actes extérieurs : ils ne sauraient donc être limités à des actes intérieurs ni demeurer cachés dans le secret du cœur (2). *Cultus divinus est duplex, sc. spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum, et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis hujusmodi* (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 5, ad 4). — Le culte extérieur exige d'abord que l'homme « serve Dieu et lui plaise » non pas seulement dans son « âme », mais aussi dans son « corps » ; il comprend,

(1) Ex ipsa sacrificatione resultat sacramentum eucharistiæ. Nam sacrificium consistit in actione seu in fieri : sacramentum autem eucharistiæ est permanens et ideo ipsamet sacrificatio est effectio sacramenti (Suarez, disp. 75, sect. 6, n. 16).

(2) Est duplex cultus Dei, *interior* et *exterior*. Quum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut sc. anima colat interiori cultu et corpus exteriori (Ps. LXXXIII, 3). Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur (S. Thom., 1, 2, q. 101, a. 2).

en outre, l'offrande de dons et de biens extérieurs, que l'homme possède et dont il peut disposer librement. En effet, la création inanimée ou privée de raison doit elle-même être ramenée directement à la glorification de Dieu : il faut, pour cela, que l'homme emploie ces créatures comme des signes ou des moyens de rendre l'hommage qui convient à Dieu, Créateur et Maître de toutes choses (Cf. SALMANT., *De incarnat.*, disp. 31, dub. 1, n. 1). — On comprend sans peine qu'en cela le sentiment intérieur de respect et de soumission reste la chose principale, l'âme et le principe vital du culte extérieur. Les actes extérieurs du culte n'ont de valeur devant Dieu et ne peuvent lui plaire qu'à la condition d'être l'expression d'une véritable dévotion intérieure. *Adoratio corporalis in* spiritu *fit, in quantum ex spirituali devotione procedit et ad eam ordinatur* (S. THOM., 2, 2, q. 84, a. 2, ad 1). — Et parce que Dieu est le principe et la fin non seulement de l'individu, mais encore de la société humaine comme telle, le culte extérieur ne peut rester un culte privé que chacun rend individuellement en son propre nom : il doit prendre la forme d'un culte social, c'est-à-dire commun ou public, rendu au nom et pour le bien de la société religieuse tout entière.

2. — Entre le culte qui convient au Dieu Très-Haut (λατρία, *religio*, *servitus*) et le culte rendu aux anges et aux saints, il n'y a pas seulement une différence de degré, mais une différence essentielle, puisque le Créateur est infiniment au-dessus de la créature. L'hommage est proportionné à la perfection et à l'excellence de la personne qu'on honore. Or Dieu est infiniment grand, ineffablement supérieur à toutes les créatures : le culte qui lui convient est donc un culte éminent, un culte tout spécial qui ne saurait être rendu à aucune créature. *Honor debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit* singularis excellentia, *in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur* specialis honor (S. THOM., 2, 2, q. 81, a. 4. — Cfr. *c. gent.*, III, 120). Cette règle ne s'applique pas seulement au culte intérieur : elle regarde aussi les actes extérieurs du culte. Sans doute, d'après l'usage, des signes extérieurs du culte, comme fléchir le genou, se découvrir la tête, peuvent être des marques d'honneur rendues également à Dieu et aux saints ; mais alors même, l'intention diffère ainsi que la signification : nous traduisons par là un culte intérieur essentiellement différent (SALMANT., *De incarnat.*, dist. 35, dub. 1, n. 21) (1). Tous les signes extérieurs du culte ne peuvent être

---

(1) Ut est interior quidam cultus, quem soli Deo exhibemus, quum eum agnoscimus primum et summum bonum, causam efficientem et finalem

de cette sorte ; il faut que, dans le domaine même du culte extérieur, il y ait un acte rituel destiné, par une institution légitime, à servir exclusivement au culte de Dieu et qui, dès lors, ne puisse jamais être employé pour honorer une créature. C'est seulement par un tel acte du culte, par un acte extérieur et public exclusivement réservé à Dieu (1) que l'hommage et le respect dus à la Majesté divine trouveront leur expression suffisante, que l'incomparable excellence de Dieu et son domaine souverain sur toute créature auront et conserveront, dans le cœur de l'homme, un témoignage vivant. Or, l'histoire et le sentiment universel des peuples attestent que cet acte du culte est le sacrifice (2). *Quis sacrificandum censuit nisi ei, quem Deum aut scivit aut putavit aut finxit?* (S. Aug., *de civit. Dei*, l. 10, c. 4). Toujours et partout le sacrifice a été regardé comme la reconnaissance pratique et solennelle de la divinité de celui à qui on l'offre. A côté du sacrifice et après lui, il est d'autres actes du culte divin qui ont leur principe dans la vertu de religion (*a religione eliciuntur vel imperantur*). Mais le sacrifice est à la fois la base, le centre et le sommet de la vie religieuse dans ses multiples manifestations. *Universi cultus divini summa et caput est sacrificium* (Collect. Lac., iii, 492). Ainsi compris, le sacrifice est l'acte par excellence du culte extérieur et public, un acte d'une nature toute spéciale, essentiellement distinct de tous les autres actes de vertu que l'on ne peut appeler des sacrifices qu'au sens large et impropre du mot.

3. — Les mots « offrir » (sacrifier) et « offrande » (sacrifice) viennent du latin *offerre*, donner à Dieu, porter un don sur

---

omnium rerum, et ut tali cor nostrum illi demississime prosternimus, sic etiam debuit esse *externum aliquod signum*, quo protestaremur cultum istum *soli* Deo debitum. Tale autem signum non est nisi *sacrificium*: nam omnis alia externa reverentia, quam exhibemus Deo sive caput nudando sive genua flectendo sive corpus totum prosternendo, solet etiam hominibus aliquando exhiberi (Bellarm., l. 5, c. 2).

(1) Totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur, ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus ut ea, quæ communia sunt et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 4).

(2) Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam participationem, et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad *latriam*, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad *duliam*. Et quia ea, quæ exterius aguntur, signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, sed *aliquid est*, quod *soli Deo* exhibetur sc. *sacrificium* (S. Thom. 2, 2, q. 84, a. 1, ad 1).

l'autel ou devant Dieu (προσφέρειν, ἀναφέρειν). Ces deux expressions s'appliquent non seulement au sacrifice proprement dit (*sacrificare, sacrificium*), mais encore aux simples oblations. — *Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum* (S. Thom., 2, 2, q. 85, a. 3, ad 3). Etymologiquement, *sacrificare* = *facere sacrum* (opus *sacrum*, rem *sacram*), c'est donc faire une action sainte et consacrer une chose à Dieu (1). *Sacrum dicitur quod est Deo dicatum* (S. Thom., 1, 2, q. 101, a. 4). Le substantif dérivé, *sacrificium*, désigne tout d'abord l'acte d'offrir (*sacrificatio, sacri effectio vel confectio*), puis la chose offerte (*sacrum factum, victima, hostia*), et enfin, dans toute la plénitude de son sens, le don en tant qu'il est offert à Dieu par l'acte du sacrifice (Cfr. Suarez, disp. 73, sect. 5, n. 3. — Sporer, *Theol. Sacr.*, p. 2, c. 2, sect. 1, n, 42). — Le mot grec θυσία (de θύειν, brûler, résoudre en fumée) désignait à l'origine les sacrifices de parfums, plus tard on l'appliqua à tous les sacrifices et θύειν se dit de l'immolation des victimes. — L'oblation du sacrifice, acte par excellence du culte divin, est appelée dans l'Écriture λατρεύειν, *servire* et λειτουργεῖν, *ministrare*.

4. — Le sacrifice occupe une place si éminente dans le culte social ou public, parce qu'il est l'expression symbolique la plus complète du sentiment religieux intérieur le plus parfait, de la donation totale de l'homme ou de la société humaine à Dieu. La relation fondamentale qui relie l'homme à Dieu, la relation de créature à Créateur, trouve dans le sacrifice sa plus haute attestation. Par sacrifice (2) nous entendons ici un acte extérieur de

(1) *Sacrificare* idem est ac aliquid Deo dicare seu aliquem actum seu rem in Dei honorem et cultum exhibere. Est enim *sacrificare* facere rem sacram ; tunc est autem res sacra, quum Deo est dicata quumque in ipsum est ordinata ; *sacrificium* autem est nomen hujus *actionis* et etiam ipsius *rei*, quæ Deo est sacrata seu dedicata (Tolet, *De sacr. Miss. controv.* 1, a. 1).

(2) Ad rectam ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia, quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem, et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei offerebat (1 *Par.* 29, 14). Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo, quod Deus esset primum principium creationis rerum et ultimus finis ad quem essent omnia referenda (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 3). — Sacrificium est externus actus religionis uni Deo debitus, quo per immutationem rei alicujus testificamur, ipsum esse et primum creationis principium et ultimum beatitudinis finem adeoque supremum rerum omnium dominum (Tanner, in 3, disp. 1, q. 7, dub. 3, n. 13). — Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua ad agnitionem humanæ infirmitatis et professionem divinæ majestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico

religion, par lequel un objet apte et visible est consacré ou dédié à Dieu, c'est-à-dire transformé ou employé de telle sorte que cette transformation ou cet emploi expriment symboliquement d'une manière convenable le sacrifice intérieur de l'homme, c'est-à-dire l'entière donation de l'être et de la vie de l'homme au service de Dieu, pour la gloire et la majesté divine. — Il suffit d'un coup d'œil sur les multiples sacrifices dont l'institution est divine, pour reconnaître l'exactitude de cette définition. On ne peut limiter arbitrairement la notion ni le but du sacrifice, ni la forme extérieure de l'oblation. L'histoire de la Révélation nous apprend que les procédés employés dans les sacrifices sont aussi variés que la signification même de l'oblation est complexe. Le sacrifice sert à des buts différents : il n'est pas seulement le couronnement des actes du culte : c'est aussi le foyer où ces actes si divers se concentrent (1). Pour le montrer reprenons plus en détail les éléments essentiels de notre définition.

5. — Le sacrifice a cela de commun avec le sacrement qu'il est un signe du culte, un signe sensible et figuratif (2). *Sacrificia Deo offeruntur ad* aliquid significandum (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 4). — *Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 2). L'oblation matérielle du sacrifice tire donc essentiellement sa valeur de ce fait, qu'elle est le signe et l'expression de l'honneur dû à Dieu seul, c'est-à-dire de l'adoration intérieure. *In oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed* significatio, *qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 2, ad 2). *Dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent* (S. AUG., *de civit. Dei*, l. 10, c. 19). — Le sacrifice ressemble encore au sacrement en ce qu'il n'est ni un signe purement arbitraire ni un signe naturel ; il appartient à une classe intermédiaire qui est celle des signes symboliques (3). *Signifi-*

---

consecratur et transmutatur (BELLARM., l. 5, c. 2). — Cf. PASQUALIGO tr. 1, q. 14. — CLERICATI, *De sacrif. Miss.* decis. 1-10.

(1) Sacrificium omnia complectitur officia, quæ erga Deum rerum omnium auctorem, conservatorem ac dominum, bonorum omnium largitorem, supremum vitæ ac mortis arbitrum, scelerumque vel occultissimorum judicem et ultorem ab homine servari oportet (COLLECT. LAC., III, 492).

(2) Sacrificium est signum ad placitum, non autem naturale, cum aliqua tamen analogia ad significandam rem signatam (PASQUALIGO, tr. I, q. 5, n. 6).

(3) Significatio *vocum* a significatione *rerum* hoc differt, quod quæcumque vox ad quamlibet rem significandam imponi potest, eo quod in vocibus nulla sit naturalis significatio nec minimum vestigium illius, sed

cativa sunt omnia sacrificia et quarumdam rerum similitudines, *quibus admoneri nos oportet ad ea ipsa, quorum similitudines sunt, sive scrutanda sive noscenda sive recolenda* (S. AUG., *epist.* 102, q. 3, n. 17. — Cfr. *de civil. Dei*, l. 10, c. 4). — On voit par là qu'il faut une institution ou ordination positive pour qu'un acte matériel devienne formellement un sacrifice et revête pratiquement la signification propre au sacrifice. Du reste, le sacrifice est un acte du culte qui, de sa nature, n'exige point nécessairement, comme le sacrement, une institution divine : il peut avoir été institué par une autorité simplement humaine. *Determinatio sacrificiorum est ex institutione* humana *vel* divina (S. THOM, 2, 2, q. 85, a. 1, ad 1). — Mais dans l'économie surnaturelle du salut, dans la religion révélée, Dieu s'est réservé exclusivement à lui-même l'institution des sacrifices ; c'est lui qui a établi et prescrit, par l'intermédiaire de Moïse, le système si complexe des sacrifices de l'Alliance ancienne ; et c'est Jésus-Christ qui a institué l'unique sacrifice de la Loi nouvelle. Le sacrifice eucharistique présente, d'ailleurs, un caractère tellement surnaturel et miraculeux ; il possède une telle efficacité qu'il ne peut être que d'origine divine, qu'il ne peut avoir que l'Homme-Dieu pour auteur (Cfr. SUAREZ, disp. 73, n. 4. — PASQUALIGO, tr. 1, q. 23-24).

Le sacrement et le sacrifice diffèrent surtout au point de vue de la chose signifiée. Les sacrements signifient la grâce du salut venant de Dieu et la sanctification de l'homme ; le sacrifice exprime objectivement le sentiment intérieur et subjectif d'offrande de soi-même qui doit être dans le cœur de l'homme relativement à Dieu. « Le sacrifice visible est le symbole sacré (*sacramentum*, le signe mystérieux) du sacrifice invisible » (S. AUG., *de civil. Dei*, l. 10, c. 5) (1). *Sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo* (S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 3). — *Visibile sacrificium, quod exte-*

---

tota ex hominum voluntate pendeat, at *rerum* significatio in ipsarum certe natura fundamentum habet. Quo fit, ut non quæcumque res pro sacrificio apte institui possit, sed *ea* solum, quæ *aliquam cum significatu sacrificii proportionem ex se* habet (VASQUEZ, disp. 223, c. 4, n. 29).

(1) Le culte extérieur doit être le symbole, le fruit et l'attestation de l'honneur rendu intérieurement à Dieu : sans quoi, ce serait une pure apparence, une écorce sans fruit (Is., I, 11). Pour affirmer davantage la valeur de l'esprit intérieur de sacrifice, on l'appelle parfois le « véritable » sacrifice. « Ce que l'on nomme sacrifice, est un signe ou symbole du véritable sacrifice » (*signum est veri sacrificii*), c'est-à-dire du sacrifice intérieur, qui est le meilleur, et celui que Dieu préfère. (S. AUG., *de civil. Dei*, l. 10, c. 5. — Cf. BELLARM., l. 5, c. 2.

rius Deo offertur, signum est invisibilis sacrificii, quo quis se et sua in Dei obsequium exhibet (S. THOM., *in Rom*, c. 12, l. 1). Cette haute signification religieuse constitue la forme métaphysique du sacrifice en tant qu'elle est inhérente au rite extérieur et qu'elle élève ainsi l'acte matériel à la dignité du sacrifice formel. *Sunt quidam actus*, qui non habent ex alio laudem nisi quia fiunt propter reverentiam divinam, *et isti actus* proprie sacrificia *dicuntur et pertinent ad virtutem religionis* (S. THOM., 2, 2, q 85, a. 3). Qu'un animal, par exemple, soit égorgé ou consumé par le feu, évidemment il ne peut y avoir là un honneur rendu à Dieu qu'à la condition que le rite extérieur du sacrifice traduise et exprime symboliquement le sentiment religieux du cœur de l'homme. *Significat sacrificium, quod offertur exterius*, interius spirituale sacrificium, *quo anima seipsam offert Deo* (Ps. L, 19), *quia exteriores actus religionis ad interiores ordinantur* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 2).

Par ce sacrifice spirituel, par lequel l'âme donne en quelque sorte sa forme à l'acte extérieur du sacrifice et lui communique une véritable valeur devant Dieu, on entend l'acte le plus élevé et le plus précieux du culte intérieur. Il résulte naturellement de la relation spéciale qui relie l'homme à Dieu. En effet, Dieu n'est pas seulement l'Être suprême et infiniment parfait qui renferme en soi la plénitude de l'être ; il est encore le tout-puissant créateur de tout ce qui existe et, à ce titre, il devient le maître absolu de toutes les créatures (Ps XXIII, 1-2), la fin dernière et le souverain Bien dans lequel l'homme peut trouver sa béatitude éternelle. Relativement à Dieu, l'homme est donc dans le rapport de la dépendance la plus absolue ; il lui doit service et obéissance. Or, cette relation essentielle et objective qui le rattache à Dieu comme à son Créateur, à son Seigneur et à sa fin dernière, l'homme la reconnaît librement et pratiquement par l'offrande intérieure de lui-même, c'est-à-dire en se déclarant, d'esprit et de cœur, prêt à consacrer au service et à la gloire du Très-Haut son âme et son corps, sa vie et son être tout entier (1). *Anima se offert Deo in sacrificium sicut principio suæ creationis et sicut fini suæ beatificationis ; secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum et in solo Deo animæ nostræ beatitudo consistit. Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam*

---

(1) Sacrificium formaliter est signum protestativum interioris sacrificii seu illius submissionis et affectus, quibus homo Deum recognoscit ut suum principium et ultimum finem et se totum illi devovet (PASQUALIGO, tr. 1, q. 51, n. 2).

soli Deo debemus offerre exteriora sacrificia (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 2). Puisque le sacrifice intérieur, aussi bien que le sacrifice extérieur, comprend l'acte par excellence du culte de Dieu — l'adoration — l'un et l'autre doivent être considérés comme un honneur exclusivement réservé à Dieu. *Dominum Deum tuum adorabis et* illi soli servies (λατρεύσεις — MATTH., IV, 10. — Cf. DEUT., VI, 13). — On peut encore préciser davantage le but et la signification du sacrifice extérieur, en l'envisageant sous son double rapport du côté de Dieu et du côté de l'homme. A ce point de vue, le rite sensible du sacrifice est d'une part la reconnaissance symbolique et pratique de l'absolue majesté de Dieu (1), de sa grandeur et de sa sainteté infinies, de son domaine souverain sur toute créature ; d'autre part, c'est l'attestation symbolique et pratique de l'entière dépendance de l'homme par rapport à Dieu, de sa soumission sans réserve au Très-Haut (Cf. SUAREZ. disp. 73, sect. 2, a. 2) (2). — Cette signification, cette reconnaissance de l'infinie majesté de Dieu, de la soumission et de la dépendance sans limites de l'homme est essentielle à la notion du sacrifice : on la retrouve donc dans tous les sacrifices pré-chrétiens, qui, en outre, en vertu d'une disposition établie par Dieu, avaient un sens typique en tant que, de diverses manières et à des points de vue différents, ils figuraient et annonçaient le sacrifice futur de Jésus-Christ. Ainsi, dès l'origine du monde, Jésus-Christ, le véritable Agneau de Dieu, a été immolé et offert sous toutes ces figures. *Agnus occisus ab origine mundi* (APOC., XIII, 8. — Cf. S. THOM., 1, 2, q. 102, a. 3).

6. — Toute expression de l'idée de sacrifice, telle que nous venons de l'exposer, toute manifestation de l'adoration ou de la soumission intérieures n'est point, par le fait même, un sacrifice extérieur ou proprement dit. Pour qu'il y ait spécifiquement sacrifice, c'est-à-dire un acte du culte essentiellement différent de toutes les autres manifestations extérieures de l'hommage dû à Dieu, il ne faut pas seulement que l'acte matériel soit une figure symbolique des sentiments les plus intimes de soumission

---

(1) Sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso sicut in summo bono beatificamur (S. THOM., 2, 2, q. 81, a. 1, ad 2).

(2) Conveniunt theologi communiter, quod sacrificium *duo* significet — alterum ex parte *hominis* et alterum ex parte *Dei*, et quod id quod significat ex parte hominis, sit interna submissio, qua se submittit Deo, et quod ex parte Dei significet illam supremam excellentiam, ratione cujus est illi debita totalis submissio. Differunt tamen in explicando modum, quo hæc significantur (PASQUALIGO, tr. 1, q. 6, n. 2).

et d'offrande ; il faut que cet acte traduise d'une manière spéciale et très parfaite l'idée de sacrifice. Or l'histoire sacrée — et même l'histoire profane — attestent qu'à ce point de vue deux choses sont nécessaires : un don, une offrande visible, et son oblation par un acte rituel ou sacrificatoire, acte qui doit être déterminé. En effet, dans le rite du sacrifice, nous trouvons deux éléments distincts : une chose qui est consacrée ou offerte à Dieu, et un acte par lequel se fait cette consécration ou cette oblation. On peut considérer la chose elle-même comme la matière, et le mode d'oblation comme la forme physique ou extérieure du sacrifice. Ces deux éléments réunis figurent le signe symbolique complet, le « substratum » de l'idée de sacrifice, la partie constitutive matérielle à laquelle s'attache cette signification de l'offrande intérieure de soi-même dont nous avons parlé plus haut. Mais, pour devenir un sacrifice et une oblation valides, « chose » et « acte » doivent non seulement remplir certaines conditions, mais encore être déterminés à cette fin par une autorité.

a) Tout d'abord il faut une chose sensible et substantielle. Celui qui offre doit « avoir quelque chose qu'il puisse offrir » (HEBR., VIII, 3). « Voici, disait Isaac à son père, voici le feu et le bois ; mais où est la victime de l'holocauste » (*ubi est victima holocausti* — GEN. XVII, 7.)? En effet, dans l'opinion universelle, le sacrifice ne consiste pas en un acte simplement corporel, — tel que fléchir le genou, joindre les mains et prier — mais dans l'offrande d'un don visible. Le sacrifice appartient à cette classe des actes du culte par lesquels on offre au Seigneur des biens extérieurs, des objets du domaine de la nature ou du monde visible (*actus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur* — S. THOM.). — *Ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur* offerens eas Deo *in signum debitæ subjectionis et honoris* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 1). — Mais le but même et la signification du sacrifice permettent facilement de comprendre que toutes les choses matérielles ne peuvent être, indistinctement, matière du sacrifice. Puisque l'offrande extérieure doit être l'expression symbolique de la donation que l'homme fait de lui-même et, par conséquent, tenir la place de l'homme et se substituer à lui, le choix des choses à offrir ne peut être laissé à la liberté de l'homme (1) ; ces choses doivent,

(1) L'objet du sacrifice (sa matière) doit appartenir à l'homme de telle sorte qu'il puisse en disposer librement (Cf. PASQUALIGO, tr. 1, q. 23, n. 7). — Or, la vie de l'homme n'appartient pas à l'homme, qui ne peut disposer ni de sa propre vie ni de celle de ses semblables : l'effusion du sang hu-

de leur nature, être aptes à représenter symboliquement la vie humaine, à lui être symboliquement substituées. C'est à quoi se prêtent surtout les biens ou les objets qui ont une certaine connexion avec la vie corporelle de l'homme — animaux (domestiques) en tant qu'ils ont quelques points de ressemblance avec l'homme au point de vue de sa vie inférieure, végétaux et fruits qui servent d'aliments à la vie humaine. D'après l'institution établie par Dieu, pour les sacrifices sanglants on se servait des animaux qui vivaient en troupeaux — brebis, chèvres et des colombes (1); pour les sacrifices non sanglants, on employait le blé et le vin, accompagnés d'offrandes d'huile, d'encens et de sel (2). — Conformément à l'axiome : *Omne quod est optimum Deo est exhibendum* (S. Thom.), la chose employée pour le sacrifice doit être une chose de choix dans son genre, une chose précieuse, sans défaut, afin de constituer un objet apte à l'offrande et un don moins indigne du Très Haut. *Sacrificia oportet esse immaculata* (S. Thom., 2, 2, q. 85, a. 3, ad 3). — On voit, dès lors, que quantité de choses propres à de simples offrandes, ne peuvent être pourtant matière du sacrifice.

b) Le sacrifice est essentiellement une oblation qui, cependant, en tant qu'oblation de sacrifice, est essentiellement distincte de la simple oblation. La différence se manifeste surtout dans la forme extérieure de l'offrande ou dans la manière diverse de traiter rituellement le don présenté. Sacrificium *et* oblatio *includunt omnes actus, quibus res externas Deo offerimus. Et quamvis, si oblatio largius sumatur, comprehendat sacrificium — nam et hoc quædam oblatio est — proprie tamen accepta differunt. Nam sacrificium dicitur de re, quæ offertur cum* sui immutatione, *oblatio vero quum offertur* integra — (Salmant., *De virt. arb. præd.*, n. 65). L'oblation en sens général du mot, la simple oblation (*simplex oblatio*) consiste en ceci, qu'un bien ayant une certaine valeur est présenté ou donné à Dieu ou aux

main, si fréquente dans les religions païennes, était donc un crime devant le Seigneur (Cfr. P. Weiss, *Apologie*, II, Vortr. 6).

(1) Hujusmodi animalia maxime sunt, per quæ sustentatur humana vita, et cum hoc mundissima sunt et mundissimum habent nutrimentum; alia vero animalia vel sunt silvestria et non sunt communiter hominum usui deputata, vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id, quod est purum, Deo est attribuendum (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 3, ad 2).

(2) Ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus vel sunt in cibum et de his offerebatur *panis*, vel sunt in potum et de his offerebatur *vinum*, vel sunt in condimentum et de his offerebatur *oleum* et *sal*, vel sunt in medicamentum et de his offerebatur *thus*, quod est aromaticum et consolidativum (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 3, ad 13).

ministres de Dieu pour servir au culte ou même à l'usage commun de la vie (entretien des pauvres — Cf. S. THOM., 2, 2. q. 86). Par exemple, des objets précieux sont simplement offerts à Dieu (*offeruntur*) (1) : ils ne sont pas sacrifiés au sens propre du mot (*non sacrificantur*) ; car la religion chrétienne a un sacrifice unique, tandis que les oblations ou offrandes sont nombreuses et de genres très divers. — Pour le sacrifice proprement dit, il faut davantage : il faut que le don destiné à Dieu subisse, par un acte rituel, un changement réel, une transformation — en d'autres termes, il faut le soustraire à l'usage de l'homme, et le consacrer au Très-Haut (2). *Nomen oblationis commune est ad omnes res, quæ in cultum Dei exhibentur, ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in* aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio *est et* sacrificium (EXOD., XXIX, 18. LEVIT., II, 1). — *Si vero sic exhibeatur, ut* integrum *maneat divino cultui deputandum vel in usus ministrorum expendendum, erit* oblatio *et* non sacrificium (S. THOM., 2, 2, q. 86, a. 1). — *Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 3, ad 3).

7. — Par conséquent, ici, le don n'est pas seulement offert à Dieu : il est véritablement sacrifié, c'est-à-dire rituellement et réellement transformé ou détruit à la gloire de Dieu d'une manière précise, conformément à une prescription (3). Ainsi, des animaux étaient égorgés ; leur chair était, en totalité ou en partie, brûlée sur l'autel ; on recueillait leur sang et on le répandait sur l'autel, tandis que le feu transformait l'encens et l'huile en un parfum d'agréable odeur ou en une flamme vive. — L'oblation (*oblatio*) requise pour l'essence du sacrifice est renfermée dans l'acte sacrificatoire (*sacrificatio*), c'est-à-dire dans la

---

(1) Oblatio directe dicitur, quum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit... Primitiæ oblationes sunt, quia Deo offerebantur (DEUT., XXVI), non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa ipsas fiebat (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 3, ad 3).

(2) Scite ac præclare S. Thomas admonuit, in eo sitam esse rationem sacrificii, si circa rem Deo oblatam quicquam fieret, quo res ipsa sacra quodammodo conficeretur : nam si integram et illæsam sacerdos offerret, donum dici et munus, non item sacrificium (MELCH. CANUS, *De loc. theol.* l. 12, c. 11, n. 16).

(3) ARRIAGA s'efforce de démontrer « non esse omnino necessariam destructionem ullam victimæ ad rationem sacrificii » (disp. 19, sect. 3). — Ad verum sacrificium requiritur, ut id, quod offertur Deo in sacrificium plane destruatur, i. e. ita mutetur, ut desinat esse quod ante erat, et in hoc maxime differt a simplici oblatione (BELLARM., l. 5, c. 2). — Cfr. SYLVIUS et TANNER, in. 2, 2, q. 85. — JOANN. A S. THOMA, disp. 32, a. 1.

transformation ou destruction accomplie en l'honneur de Dieu. Par cette transformation d'un sens tout symbolique, le don destiné au sacrifice (*res sacrificanda*) est offert à Dieu, c'est-à-dire soustrait aux usages profanes, consacré à Dieu, sanctifié (*res sacrificata* = *res consecrata, sacrata, sacra*). *Omnis hostia ex hoc, quod Deo offertur, Deo sanctificatur* (S. THOM., 3, q. 22, a. 2. — Cfr. JOANN., XVII, 19). — *Oblatio distincta ab actione sacrificandi non requiritur ad sacrificium, sed sufficit oblatio, quæ imbibatur in sacrificatione. Ratio est, quia ex ipso, quod res aliqua sacrificatur Deo, offertur etiam ipsi* (PASQUALIGO, tr. 1, q. 3, a. 3-4). — Oblation (*oblatio*), consécration (*consecratio*) et transformation ou destruction (*immutatio, destructio, consumptio*) (1) de l'objet sacrifié ne diffèrent donc qu'au point de vue de la définition : en réalité et dans la pratique, ces trois choses se rencontrent et se confondent dans un seul et même acte, l'immolation (2). *Hostia Deo oblata ipsa immolatione sanctificabatur* (LEV., XXII, 3 — S. THOM., *in Rom.*, c. 12, l. 1).

Par l'accomplissement de l'acte même du sacrifice, la chose offerte en sacrifice (*res sacrificanda*) passe à un état nouveau, à l'état de victime (*in statu victimæ*) ; et, en cet état, elle est particulièrement consacrée à Dieu comme chose sacrifiée (*hostia sacrificata*), elle devient la propriété exclusive de Dieu. L'objet propre de l'oblation est la chose soumise à l'acte du sacrifice et employée, par cet acte, à rendre à Dieu l'adoration qui lui est due (3) ; le résultat, le produit de l'acte du sacrifice (par exemple, le parfum de l'encens consumé) est le don sacrifié, offert à Dieu, devenu sa propriété ; et, à ce titre, cette chose est incapable d'être sacrifiée (*sacrificari*) de nouveau ; elle ne peut plus être l'objet que d'une simple offrande qui se renouvelle.

S'il faut un changement, une transformation réelle de l'es-

---

(1) Quantum ad ipsam sacrificii consumptionem dicebatur sacrificium suave et acceptum Domino (LEV., IV, 31 — S. THOM., *in Rom.*, c. 12, l. 1)

(2) Non opus est aliam reipsa actionem esse *consecrativam*, aliam *immutativam* et aliam *oblativam*, sed una et eadem actio, dum rem Deo tradendi et offerendi causa immutat, simul et oblatio, immutatio et consecratio, quæ in hoc consistit, quod res Deo oblata non est amplius profana et communis, sed quasi res sacra et peculiari ratione res Dei (TANNER, in 2, 2, disp. 5, q. 3, dub. 1, n. 7). — Cf. SUAREZ, disp. 73, sect. 5, n. 6.

(3) Res, quæ offertur in sacrificio, considerari potest vel ut antecedit actionem offerendi vel secundum eum statum, in quo constituitur in termino oblationis, et utroque modo est materia sacrificii seu res in sacrificium oblata, quamvis frequentius et generalius ac principalius dici hoc soleat de tali re, prout supponitur toti actioni sacrificandi (SUAREZ, disp. 73, sect. 5, n. 3). Cf. disp. 75, sect. 5.

sence ou du moins de l'état de la chose offerte en sacrifice, la raison en est que l'oblation faite par le sacrifice doit être le symbole et l'expression aussi parfaite que possible du sacrifice intérieur et spirituel, de la donation entière que l'homme fait de lui-même à Dieu (1). *Quoddam erat sacrificiorum genus quod totum comburebatur et hoc dicebatur* holocaustum *quasi* totum incensum. *Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus et ideo totum comburebatur, ut sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam* significaretur, totum hominem et omnia, quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta et ei esse offerenda (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 3, ad 8). — En même temps, par cette forme d'oblation les sacrifices de l'Ancien Testament — surtout les sacrifices sanglants — devenaient aptes à figurer le sacrifice que Jésus-Christ devait offrir pour notre rédemption. *Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi iis indigeret* (Is., I, 11). *Sed volebat ea sibi offerri tum ad excludendum idololatriam, tum* ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, *tum etiam* ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 3, ad 1).

8. — Les conditions que nous venons d'énumérer caractérisent le sacrifice, elles sont essentielles à tout sacrifice en tant qu'il est l'expression la plus complète de la relation qui, même au seul titre de la création, relie l'homme à Dieu. Mais, par suite de la chute et dans l'état de nature déchue, un autre élément s'introduit qui est, pour l'essence du sacrifice, d'une extrême importance et qui, dans la pratique vient toujours au premier plan — c'est l'expiation. L'homme tombé, l'homme coupable se trouve en face d'un Dieu offensé et irrité ; il mérite un châtiment, il a besoin de réconciliation et de pardon. Les actes intérieurs et les sentiments religieux qui naissent de la conscience de cette relation nouvelle — par exemple reconnaissance de sa faute, aveu de son indignité, volonté de faire pénitence, désir de se réconcilier avec Dieu — ces actes et ces sentiments doivent dès lors trouver leur expression sensible, surtout dans le sacrifice. Ainsi, le sacrifice qui est adoration et hommage, prend le caractère d'expiation et, en tant qu'il est offert

(1) Sacrificium est summa protestatio subjectionis nostræ ad Deum et summus cultus externus, qui exhiberi possit. Summa autem ista protestatio requirit, ut non solum usus rei Deo offeratur, sed ipsa etiam substantia et ideo non solum usus, sed substantia consumatur (Bellarm., l. 5, c. 2).

pour expier, pour rendre à Dieu offensé ce que l'homme lui doit, un élément s'ajoute au symbolisme du rite du sacrifice : l'élément de renonciation, de dépouillement de soi-même, de souffrance, de satisfaction. L'immolation des animaux était excellemment apte à figurer l'expiation : leur sang et leur vie étaient sacrifiés à la place de l'homme coupable et digne de mort. « Selon la loi, presque tout se purifie avec le sang et les péchés ne sont point remis (οὐ γίνεται ἄφεσις) sans effusion de sang » (χωρὶς αἱματεκχυσίας — HEBR., IX, 22). — *Per occisionem animalium significatur destructio peccatorum et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum.* — *Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi* (S. THOM., I, 2, q. 102, a. 3, ad 5).

Puisque Dieu, source de tout être, est par conséquent l'auteur de tous les biens et de tous les dons de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel (JAC., I, 17 ; ROM., VIII, 32), deux autres obligations s'imposent à l'homme : il doit remercier Dieu, il doit le prier. L'oblation du sacrifice répond à cette double fin : l'homme cherche ainsi à rendre à Dieu ce qu'il lui doit pour tant de bienfaits ; et, en témoignant sa reconnaissance, il se dispose à mériter de nouvelles faveurs.

Suivant que telle ou telle de ces quatre fins du sacrifice prédomine, on a le sacrifice d'adoration, d'expiation, d'action de grâces, d'impétration. *Maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem ; secundo propter offensam commissam ; tertio propter beneficia jam suscepta ; quarto propter beneficia sperata* (S. THOM., I, 2, q. 102, a. 3, ad 10).

Certains sacrifices (sacrifices pacifiques, surtout) étaient suivis d'un repas, où l'on mangeait les viandes consacrées. On devenait ainsi le convive de Dieu, son commensal ; par la bénédiction du sacrifice, on rentre dans l'amitié de Dieu, dans la communauté de vie avec Dieu.

9. — Le sacrifice extérieur est le symbole du sacrifice intérieur et spirituel, c'est-à-dire qu'il exprime l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu Créateur et souverain Seigneur de toutes choses, et l'offrande que l'homme fait de lui-même à Dieu son souverain Bien et sa divine fin : il se rapporte donc directement et immédiatement au culte de la majesté divine. Ainsi le sacrifice est un acte d'une vertu spéciale, un acte à la gloire de Dieu ; et c'est en quoi consiste la valeur morale qui lui est propre. *Sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 3). — *Sacrificium exterius est, quod ex hoc solum lau-*

dem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis (S. THOM., *l. c.*, a. 4).

D'ailleurs, l'oblation du sacrifice peut être de telle nature qu'envisagée comme pratique morale, elle suppose et renferme l'exercice d'autres vertus. C'est le cas du sacrifice de la croix : en l'offrant, le Sauveur n'a pas seulement honoré Dieu ; il a accompli, en même temps, les actes les plus saints et les plus excellents de charité, d'obéissance, de force, de patience, d'humilité, de renoncement. La Passion et la mort de Jésus-Christ sont ainsi une source inépuisable d'expiation et de grâces pour l'humanité tout entière (Cfr. BELLARM., l. 5, c. 3. — SUAREZ, disp. 73, sect. 5, a. 1).

10. — L'essence même du sacrifice et son but appellent un sacerdoce spécial. Le sacrifice est l'acte fondamental du culte public, du culte social, il en est le centre : donc il ne peut être offert que par ceux-là qui ont reçu le pouvoir et la mission de représenter auprès de Dieu la société des fidèles dans les fonctions religieuses (HEBR., v, 1). La nature du sacrifice, le fait qu'une relation existant entre l'homme et Dieu a été détruite par le péché, exigent que l'oblation des sacrifices — des sacrifices d'expiation, surtout — soit réservée à un médiateur officiel entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire au prêtre. *Sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo, et iterum ea, quæ sunt populi, puta preces et sacrificia et oblationes per eum Domino debent exhiberi* (S. THOM., 2, 2, q. 86, a. 2). — De là, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, non seulement l'institution du sacrifice, mais la constitution d'un sacerdoce spécial, établi par Dieu. Les simples fidèles ne peuvent offrir par eux-mêmes les sacrifices proprement dits ; ils doivent recourir au ministère du prêtre qui est leur représentant. *Sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 4, ad 3).

C'est seulement au sens large du mot que les membres laïques du royaume et du peuple de Dieu sont appelés « prêtres » — en tant qu'ils doivent offrir des « sacrifices spirituels » (I PETR., II, 5), c'est-à-dire glorifier la Majesté divine par la sainteté de leur vie. Au premier rang il faut mettre l'immolation intérieure de soi-même, l'hommage de tout son être et de toute sa vie à l'honneur de Dieu. *Primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur ; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 4). — Viennent ensuite tous les actes extérieurs de vertu ou les œuvres surnaturellement bonnes

qui ont leur principe dans la force et dans la grâce de l'Esprit Saint : en les dirigeant à glorifier et à sanctifier le saint nom de Dieu, nous leur donnons le caractère d'un acte du culte, et Dieu les accepte comme un hommage. *Contingit ea, quæ secundum alias virtutes fiunt*, in divinam reverentiam ordinari ; *puta, quum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum vel quum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam, et secundum hoc etiam actus aliarum virtutum* sacrifia *dici possunt* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 3). — En nommant « sacrifices » les différents actes de vertu, on veut dire encore d'ordinaire que, pour l'homme coupable, l'accomplissement de ces actes exige plus ou moins de renoncement. Cette expression, en ce sens, s'applique très bien au douloureux sacrifice offert par le Sauveur sur la croix, aux sacrifices sanglants de l'Ancienne Loi ; ceux qui offraient ces sacrifices d'expiation se dépouillaient de quelque chose, du moins du prix vénal de l'animal sacrifié.

11. - Pour l'oblation du sacrifice il faut un sacerdoce, un médiateur ; il faut aussi un autel. L'autel est une table élevée au-dessus du sol et consacrée ou sanctifiée ; on y dépose les oblations pour signifier qu'on veut les faire passer de la terre jusqu'au ciel, pour exprimer l'espoir qu'en ce lieu choisi Dieu voudra bien descendre en quelque sorte vers l'homme et agréer le sacrifice, et que, de là, les bénédictions célestes se répandront sur les adorateurs pour exaucer les prières de ceux qui viennent implorer le secours d'en haut. *Templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 2).

§. 27. — Jésus-Christ grand-prêtre

1. — Le sacerdoce royal de Jésus-Christ est magnifiquement exposé dans l'Épître aux Hébreux (IV, 14 — X, 18). — Le Fils de Dieu fait homme nous y est présenté comme « prêtre » (ἱερεύς) au véritable sens du mot, comme le « grand prêtre » (ἀρχιερεύς), comme le « pontife éternel selon l'ordre de Melchisedech ». La « grandeur », la suprématie unique de son sacerdoce est affirmée bien des fois. Comme Fils de Dieu, il est « le premier en tout » (COLOSS., I, 18) : de même, dans son sacerdoce, il est sans égal : il possède la dignité de prêtre au degré souverain, et la puissance sacerdotale est, en lui, sans limites. Les prêtres de la Loi n'étaient que ses figures ; les prêtres du Testament nouveau ne sont que ses ministres. *Chris-*

tus est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius ; sacerdos autem N. L. in persona ipsius operatur (II Cor., II, 10 — S. Thom., 3, q. 22, a. 4).

2. — Le prêtre, en tant que prêtre, est médiateur entre Dieu et les hommes ; sa fonction est la médiation. *Proprie officium sacerdotis est esse* mediatorem *inter Deum et populum* (S. Thom., 3, q. 22, a. 1). Il exerce son rôle de médiateur entre Dieu et l'homme en remplissant les fonctions de la Liturgie, c'est-à-dire du culte de Dieu et du ministère de la grâce : d'une part, il apaise Dieu et il glorifie son saint nom par le sacrifice et par la prière ; d'autre part, il purifie les hommes de leurs fautes et il les sanctifie en leur communiquant la grâce, en faisant descendre sur eux les bénédictions célestes. Représentant tout à la fois Dieu et l'homme, le prêtre doit veiller aux intérêts de l'un et de l'autre, pour réconcilier Dieu avec l'homme, pour unir l'homme à Dieu. La fonction essentielle du prêtre, sa fonction par excellence est l'oblation du sacrifice. Le sacrifice est le centre et, en même temps, le couronnement de tout le ministère sacerdotal, puisque le pouvoir d'offrir le sacrifice constitue l'essence la plus intime du sacerdoce. La mission du prêtre permet de reconnaître sans peine quelles sont les plus importantes des conditions requises pour exercer le sacerdoce.

3. — En tant que médiateur, le prêtre est entre Dieu et le peuple ; en d'autres termes, il doit être au-dessus du peuple et, dès lors, plus près de Dieu. *Medium debet esse inter extrema : ergo* mediator *Dei et hominum debet esse* infra Deum *et* supra homines (S. Bonav., III, dist. 19, a. 2, q. 2). — Et parce qu'il doit représenter officiellement non seulement l'homme auprès de Dieu, mais encore Dieu auprès de l'homme, il faut qu'il soit uni à l'un et à l'autre. *Nunquam medium jungit extrema nisi per hoc quod habet* conjunctionem cum utroque (S. Bonav., *l. c.*).

En outre, le prêtre est le représentant du peuple dans le culte public de Dieu. Comme ministre officiel du sanctuaire (τῶν ἁγίων λειτουργός — Hebr., VIII, 2), il est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu (τὰ πρὸς τὸν θεόν — Hebr., V, 1), afin de s'employer auprès de Dieu pour leur bien. Constitué leur avocat, « il doit être pris d'entre les hommes » (*assumi*) et participer à l'humaine nature. *Omnis pontifex, ex hominibus assumptus* (λαμβόμενος), *pro* (ὑπὲρ) *hominibus constituitur* (καθίσταται) *in iis quæ sunt ad Deum* (Hebr., V, 1). Pour représenter convenablement l'homme, il faut l'homme. Un trait caractéristique du sacerdoce établi par Dieu est la pitié, la compassion pour les pécheurs, dont le prêtre doit être l'avocat auprès de Dieu. Or, parce que le prêtre, « pris d'entre les hommes », est

lui-même « environné de faiblesse » (*circumdatus est infirmitate* — HEBR., v, 2), on doit s'attendre à ce qu'il remplisse son rôle de médiateur comme ayant conscience de ses défauts ou de ses fautes et, dès lors, à ce qu'il puisse « être touché de compassion (μετριοπαθεῖν, *condolere*) pour ceux qui pèchent par ignorance et par erreur » (HEB., v, 2) (1).

Le prêtre est donc l'envoyé ou le messager de Dieu (*angelus Domini* — MALACH., II, 7), non point seulement parce qu'étant une personne sacrée (*persona sacra*) il appartient à Dieu tout particulièrement, mais encore parce qu'il apporte aux hommes les dons célestes de la part et au nom du Seigneur.

4. — De cette double situation du prêtre découle la nécessité d'une vocation divine pour entrer dans le sacerdoce. Pour être le messager de Dieu, le ministre du sacrifice et de la grâce divine, il faut que Dieu l'appelle à cette mission. « Or nul ne s'attribue à soi-même cet honneur (*honorem*, τὴν τιμήν), mais il faut y être appelé de Dieu (καλούμενος), comme Aaron » (HEBR., v, 4). Cette règle s'applique à l'économie surnaturelle du salut sous l'Ancien Testament comme sous le Nouveau. Évidemment, c'est à Dieu seul à choisir ceux qui doivent lui appartenir en propre, s'approcher de lui, remplir en sa présence le rôle de médiateurs et de pacificateurs en faveur du peuple coupable. Le Seigneur appelle donc qui il lui plaît (MARC, III, 13).

5. — Évidemment, encore, c'est à Dieu qu'il appartient de « glorifier » celui qu'il a ainsi appelé (HEBR., v, 5), de le revêtir de la dignité et du pouvoir du sacerdoce, de le disposer, par une consécration, à remplir les fonctions du prêtre, à être le ministre des divins mystères. Comme la vocation elle-même, la dignité et le pouvoir du sacerdoce viennent de Dieu seul : il se choisit les ministres qui doivent vaquer aux fonctions sacerdotales, lui offrir les sacrifices, glorifier sa majesté et sanctifier le peuple.

6. — Or, toutes ces conditions, toutes ces qualités qui caractérisent le prêtre, se rencontrent excellemment en Jésus-Christ. Il possède donc un sacerdoce, tel qu'il ne peut s'en imaginer un plus sublime et un plus parfait. A tous égards, le sacerdoce de Jésus-Christ est le plus noble, le plus magnifique : tout autre,

---

(1) Sacerdos ex hominibus assumitur quasi selectus ceterisque dignior, aptior, eminentior, prudentia et virtute præstantior, qui aliis hominibus tanquam suæ naturæ consortibus suisque fratribus compati, condolere et succurrere possit eoque pronius et ardentius, quo magis uti naturæ, ita et miseriæ particeps est et conscius, utpote eamdem sæpe in se expertus (CORNEL. A LAP., *in Hebr.*, v, 1).

avant comme après l'Incarnation, lui est subordonné. *Christus est fons totius sacerdotii tanquam principalis sacerdos* (S. Thom., 3, q. 22, a. 6). La raison intime de cette excellence est que tous les autres prêtres ont été ou sont des hommes, — hommes faibles, coupables — tandis que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, « saint et parfait pour jamais » (Hebr., vii, 28) et que, comme Fils de l'homme, il a été établi « le grand prêtre » (Hebr., iv, 14) de l'humanité tout entière. *Licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo*, unus *tamen* et idem *fuit* sacerdos et Deus (S. Thom., 3, q. 22, a. 3, ad 1).

7. — Jésus-Christ est prêtre, en tant qu'il possède la nature humaine : c'est seulement comme homme, par sa nature humaine, qu'il peut remplir les fonctions sacerdotales pour rétablir la paix et l'unité entre Dieu et l'homme. *In quantum Christus homo est, convenit ei conjungere homines Deo praecepta et dona Dei hominibus exhibendo et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando* (S. Thom., 3, q. 26, a. 2). Mais Jésus-Christ est une personne divine ; dès lors, en exerçant ces fonctions de prêtre et de médiateur, il donnait à ses actes une valeur infinie soit en vue de la réconciliation, soit en vue de la grâce et de la gloire à mériter pour les hommes. Le Fils de Dieu a pris l'humaine nature afin de pouvoir remplir le rôle sacerdotal de la médiation entre Dieu et l'homme. *Singularis plenitudo gratiarum convenit Christo, in quantum est Unigenitus a Patre* (Joann., i, 14). *Ex qua quidem plenitudine habet, ut sit super omnes homines constitutus et propinquius ad Deum accedens* (S. Thom., 3, q. 26, a. 2, ad 1).

Jésus-Christ ne s'est point élevé de lui-même à la dignité de souverain pontife (Hebr., v, 5), mais il a été revêtu de cet honneur par son Père, qui, avec serment, c'est-à-dire solennellement et irrévocablement, l'a établi prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech (Ps. cix, 4). Jésus-Christ a été consacré prêtre au moment de l'Incarnation et par l'Incarnation. Ce n'est point par une ordination rituelle, par une cérémonie extérieure ou par l'impression d'un caractère intérieur, mais « par la puissance de sa vie immortelle » (Hebr., vii, 16), c'est-à-dire en vertu de l'union hypostatique et de la plénitude de grâces qui y est attachée, que le Christ Jésus a été revêtu de la dignité suréminente du sacerdoce par excellence. Dès son entrée en ce monde, dès l'instant de l'Incarnation, où il a pris un corps préparé pour le sacrifice, Jésus-Christ a reçu, d'après l'éternel décret de Dieu en vue de notre salut, la mission sacerdotale « de réconcilier le monde avec Dieu » (ii. Cor., v, 19) par le sacrifice de sa vie et de son sang (Cf. Hebr., x, 5-8).

Une incomparable plénitude de la grâce disposait le divin Sauveur à remplir son rôle de grand-prêtre de la manière la plus efficace. « Saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux » (HEBR., VII, 26), il n'avait pas besoin de réconciliation pour lui-même, comme les autres prêtres qui doivent toujours offrir des sacrifices pour leurs propres fautes. Par sa pureté absolue, par sa sainteté suréminente, l'Homme-Dieu, notre pontife souverain, était en état d'expier les péchés du monde et de mériter pour l'homme l'amitié de Dieu.

Pour la perfection du prêtre, en sa qualité d'intercesseur et d'avocat des hommes faibles et coupables, il faut qu'on puisse avoir confiance en lui : il doit être miséricordieux et fidèle. Afin de nous inspirer une inébranlable confiance en sa miséricorde et en sa fidélité dans son rôle de médiateur, Jésus-Christ a voulu « être semblable à ses frères en toutes choses », sans le péché; il a voulu être éprouvé par tout ce qui nous éprouve. Le Fils de Dieu a donc pris un cœur semblable au nôtre; dans ce cœur humain, il a ressenti toutes les angoisses, toutes les souffrances, la souffrance même de la mort, comme les « misérables. enfants d'Ève » dans cette vallée de larmes. Ce cœur de prêtre compatissant est devenu « le trône de la grâce » pour tous ceux qui souffrent et qui sont éprouvés ; ils ne resteront jamais sans secours s'ils regardent avec confiance ce « trône de la grâce », s'ils l'invoquent dans leurs maux, dans leurs difficultés, dans le combat de la dernière heure (Cfr. HEBR., II, 17-18; IV, 14-16). Jésus-Christ, sur la terre, « durant les jours de sa chair », a offert « avec un grand cri et avec des larmes ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le tirer de la mort; il a été exaucé à cause de son humble respect » devant Dieu : et, quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il n'a pas laissé d'apprendre l'obéissance par ce qu'il a souffert, et étant entré dans la consommation de sa gloire (τελειωθείς), il est devenu l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent (HEBR., V, 7-9).

8. — D'après l'éternel conseil du Père céleste, les hommes devaient être sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ (διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος), qui a été faite une seule fois, c'est-à-dire par l'immolation sanglante que le Sauveur a faite de lui-même sur la croix (HEBR., X, 10) (1). En vertu de l'Incarnation

---

(1) Modum istum satisfactionis ultra cæteros debuit Deus acceptare, quia nobilissimus est inter omnes, qui possent esse vel excogitari. Fuit enim *acceptabilissimus* ad placandum Deum, *congruentissimus* ad curandum morbum, *efficacissimus* ad attrahendum genus humanum, *prudentissimus* ad expugnandum generis humani inimicum (S. BONAV., III, dist. 20, q. 5).

et, par conséquent, dès le moment de l'Incarnation — dès son « entrée dans le monde » (HEBR., X, 5) — Jésus-Christ a été établi et consacré grand-prêtre pour l'humanité, victime qui devait être offerte à Dieu. Et combien il était pressé de ce désir de s'immoler pour le salut du monde (LUC., XII, 58 : XXII, 15)! Mais l'heure du grand sacrifice ne devait sonner qu'au soir de sa vie terrestre. Les trente-trois années qui précédèrent, ne manquèrent, certes, ni de contradictions, ni de renoncements et de souffrances; elles ne furent, toutefois, que la préparation du sacrifice proprement dit qui devait payer le prix de notre rançon et couronner l'œuvre de la rédemption. Or, Jésus sachant que l'heure était venue de passer de ce monde à son Père, il donna aux siens, qui étaient dans le monde, la preuve la plus forte de son amour en offrant d'abord le sacrifice non sanglant de l'autel, puis, bientôt après, le sacrifice sanglant de la croix (JOANN., XIII, 1). La charité de Jésus-Christ, son obéissance, son humilité se sont magnifiquement révélées dès la crèche; plus magnifiquement encore, à la table du banquet eucharistique; mais c'est sur la croix qu'elles ont éclaté surtout (1).

9. — Sur la terre, Jésus-Christ a accompli sa fonction sacerdotale la plus importante et la plus efficace lorsque, dans l'excès de son amour (EPHES., II. 4) et par cette obéissance qui l'a conduit jusqu'à la mort sur la croix (PHILIPP., II, 8), il s'est offert lui-même à son Père, immolant son sang précieux et sa vie comme une oblation sainte (προσφορά, *oblatio*), comme un sacrifice (θυσία, *hostia*), comme une victime d'agréable odeur (EPHES., V, 2). En effet, la mort du Sauveur sur la croix est un véritable sacrifice, un sacrifice proprement dit, annoncé et promis par tous les sacrifices sanglants de l'Ancien Testament (2). *Sacerdotium Christi præcipue manifestum est in ejus passione et morte, quando per proprium sanguinem introivit in sancta* (HEBR., IX, 12 — S. THOM., 3, q. 22, a. 5). Jésus-Christ n'a donc pas offert

(1) Quod Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, *maximum* fuit *dilectionis signum*; quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet : unde patet quod primum est majus dilectionis signum; unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi. veritas autem præeminet figuræ et res memoriali (S. THOM., Quodl. 5, a. 6).

(2) Inter omnia dona, quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est, quod dedit Filium suum (JOANN., III, 16). Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit* Deo in odorem suavitatis (EPHES., V, 2), et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in V. L., ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur tanquam perfectum per imperfecta (HEBR., X, 11 — S. THOM., 1. 2, q. 102, a. 3).

un don en dehors de sa personne ; il s'est livré lui-même pour nos péchés (GALAT., I, 4) ; il a été tout ensemble prêtre et victime. Il était l'un et l'autre dans sa nature humaine et par sa nature humaine, avec une différence toutefois : il était prêtre, en donnant librement sa vie ; il était victime, en souffrant une mort sanglante (1). Victime et sacrifice doivent leur valeur infinie et leur incommensurable dignité à la seconde des Personnes divines qui s'est offerte et immolée dans l'humanité revêtue par elle pour notre salut.

La destruction physique de la vie par l'effet des souffrances et des blessures n'a pas été, sans doute, sur la croix le sacrifice formel ; elle était, cependant, l'objet matériel, la condition nécessaire du sacrifice sacerdotal offert par Jésus-Christ. Ce sacrifice ne consistait pas non plus dans la simple acceptation de la mort, comme c'est le cas pour les martyrs, mais dans l'acte entièrement libre, efficace, par lequel Jésus donnait sa vie ou se livrait lui-même à la mort pour apaiser et pour glorifier la majesté divine. Les tourments infligés au Sauveur, ses plaies et ses blessures, c'était sans doute plus qu'il n'en fallait pour amener naturellement la mort ; mais ces tourments et ces plaies ne pouvaient lui ôter la vie sans le libre consentement de sa volonté humaine. Aucune force terrestre ne pouvait rien contre lui, puisqu'il disposait de la toute-puissance de Dieu. Personne ne pouvait lui ôter la vie, s'il ne la donnait de lui-même : comme Homme-Dieu il avait la puissance surnaturelle de quitter sa vie et de la reprendre (JOANN., X, 18). C'est librement, par sa seule volonté, que Jésus a donné sa vie pour le salut du monde (JOANN., III, 17), en n'empêchant pas les souffrances de causer la mort, alors qu'il l'aurait pu, par la puissance de sa volonté humaine. Ce don de sa vie, accompli librement, avec les sentiments d'un prêtre ; ce don volontaire, attesté extérieurement par le grand cri que le Sauveur jeta sur la croix (LUC., XXIII, 46), suffit assurément pour constituer un véritable sacrifice et il a bien le caractère d'une immolation de soi-même proprement dite. La liberté dans la mort, Jésus l'a montrée lorsque, déjà épuisé de souffrances, ayant perdu presque tout son sang, « il jeta un grand cri et rendit l'esprit » (clamans *voce magna* emisit *spiritum* — MATTH., XXVII, 50). *Quod* emittitur, voluntarium *est* ; *quod amittitur*, *necessarium* (S. AMBROS.) (2). Jésus-

(1) Dicitur mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem vel violentam tendit in mortem, et hoc modo *idem* est loqui de *morte* Christi et de *passione* ipsius. Et ita secundum hunc modum *mors* Christi causa est salutis nostræ sicut et *passio* (S. THOM., 3, q. 50, a. 9).

(2) Erat subjectum voluntati Christi quando natura resisteret nocumento

Christ ne s'est donc point donné la mort à lui-même (*mortem non sibi intulit*), mais il s'est livré à la mort (*morti se tradidit*); il ne s'est point tué : il s'est offert (Hebr., ix, 14), en donnant librement sa vie et son sang pour la gloire de Dieu et pour la rédemption de l'homme. *Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit* (Is., liii, 7) *et ideo dicitur seipsum obtulisse* (S. Thom., 3, q. 22, a. 2, ad 1).

10. — Par cette immolation accomplie une fois et d'une valeur infinie, Jésus-Christ, notre Chef et notre représentant, a acquitté tout ce que l'homme déchu devait à Dieu sans pouvoir le lui rendre (1). Le sacrifice de la croix répond à toutes les fins du sacrifice. *Ipse Christus in quantum homo non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato et hostia pacifica* (sacrifice d'actions de grâce et de demande) *et holocaustum* (dont le caractère spécifiquement latreutique tend à l'éternelle union surnaturelle avec Dieu comme fin suprême — S. Thom., 3, q. 22, a. 2). Source d'une satisfaction surabondante, ce sacrifice suffit pour effacer entièrement les péchés du monde entier et les peines dues au péché (Hebr., ix, 28) ; source de mérites inépuisables, il est le salut des hommes pour le temps et pour l'éternité. Ainsi, par son unique immolation, Jésus-Christ a fait et a mérité tout ce qui suffit, entièrement et à jamais, à la consommation, c'est-à-dire à la sanctification et à la béatitude de l'homme coupable (Hebr., 10, 14). Le sacrifice de la croix est le principe, le fondement de tout l'ordre du salut dans le christianisme ; du sacrifice de la croix découlent toute grâce pour l'Église militante, toute gloire pour l'Église triomphante (Apoc., v, 9-10).

---

illato et quando cederet, unde eo volente natura restitit nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus possit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna et statim eo volente natura cessit et tradidit spiritum, ut se Dominum naturæ et vitæ et mortis ostenderet (Marc., xv, 59). Sic ergo et Judæi Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes, et tamen ipse animam suam posuit et tradidit spiritum, quia quando voluit, natura nocumendo illato totaliter cessit (S. Thom., *Quodl.* 1, a. 3). — Cf. *Compend. theol.*, c. 230.

(1) Christi passio causat remissionem peccatorum per modum *redemptionis*. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis quasi per pretium suæ passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim *naturale corpus* est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est *mysticum corpus* Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus (S. Thom., 3, q. 49, a. 1).

11. — L'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix a accompli et consommé objectivement, une fois pour toutes, l'œuvre de la Rédemption : le péché est expié, l'abîme qui nous séparait de Dieu est comblé, l'accès du Saint des Saints dans les cieux nous est ouvert (HEBR., X, 19). La « rédemption » (λύτρωσις, rachat) que Jésus-Christ a « trouvée », c'est-à-dire réalisée par l'effusion de son sang, ne suffit pas seulement pour un temps quelconque, elle est « éternelle » ; elle dure et elle vaut pour tous les temps (HEBR., IX, 12). *Virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet* in æternum (S. THOM., 3, q. 22, a. 5, ad 2). La vertu du sacrifice accompli sur la croix est éternellement efficace, éternellement inépuisable : elle n'a donc pas besoin d'être complétée ou augmentée. Mais ce qui reste nécessaire, c'est l'application, l'appropriation à chaque âme des fruits surabondants du sacrifice de la croix. Ces fruits ne profitent qu'à ceux « à qui le mérite de la Passion de Jésus-Christ est communiqué » (TRID., sess. 6, cap. 3). Pour que les rachetés trouvent la sanctification et la béatitude, il faut la coopération de l'homme à l'œuvre de Dieu : il faut que l'homme emploie les moyens de salut institués par le Rédempteur (1). — L'application ou communication des grâces de salut méritées sur la croix est une fonction sacerdotale : c'est le rôle du prêtre. *In officio sacerdotis duo possunt considerari : primo quidem ipsa oblatio sacrificii ; — secundo ipsa sacrificii consummatio, quæ quidem consistit in hoc, quod illi, pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequantur. Finis autem sacrificii, quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur* (S. THOM., 3, q. 22, a. 5). Cette consommation extérieure, cette dispensation du sacrifice offert une seule fois sur la croix, par l'application qui se fait des fruits de ce sacrifice pour la sanctification et pour le salut des hommes, se poursuit sans cesse au cours des siècles jusqu'à ce que l'économie du salut s'achève au jour du jugement du monde. En effet, puisque Jésus-Christ est prêtre par la puissance de la vie immortelle (HEBR., VII, 16), son sacerdoce est éternel (εἰς τὸν αἰῶνα — HEBR., VII, 24). Il vit toujours dans la gloire du ciel, assis à la droite du Père, afin d'intercéder pour nous auprès de Dieu et de sauver tous ceux qui s'approchent de lui avec foi et avec amour (HEBR., VII, 25). Ce sacer-

---

(1) Christus sua passione nos a peccatis liberavit *causaliter*, i. e. instituens causam nostræ liberationis, ex qua possent quæcumque peccata quandoque remitti, sicut si medicus faciat medicinam, ex qua possint quicumque morbi sanari etiam in futurum (S. THOM., 3, q. 49, a. 1, ad 3).

doce indéfectible de Jésus-Christ dans le sanctuaire du ciel, l'Apôtre le nomme le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. (HEBR., V, 6). Aussi longtemps qu'il y aura sur la terre des hommes ayant besoin de secours et de remèdes pour leur salut, le Sauveur glorifié exercera son royal sacerdoce à la manière de Melchisédech, en offrant continuellement le sacrifice eucharistique par le ministère des prêtres qui sont ses représentants ici-bas. — Il faut donc étudier la réalité de ce sacrifice, son essence, son efficacité.

1er ARTICLE

Réalité du sacrifice eucharistique.

Déjà « aux jours de sa chair » (Hebr., v, 7), c'est-à-dire pendant sa vie terrestre et mortelle, dans son état d'humiliation, Jésus-Christ a exercé la fonction de prêtre de la manière la plus parfaite — par son sacrifice sanglant et par son immolation non sanglante. Le sacrifice sanglant ne devait et ne pouvait être offert qu'une fois, parce que, par une seule oblation (μιᾷ προσφορᾷ, *una oblatione*), Jésus Christ a consommé entièrement et à jamais l'œuvre et le mérite de la Rédemption (Hebr., x, 14). Il a, au contraire, ordonné que le sacrifice non sanglant soit sans cesse renouvelé, pour que, par ce moyen aussi, la vertu surabondante et inépuisable du sacrifice de la croix soit appliquée aux âmes. Le sacrifice sanglant de la Rédemption n'exclut nullement un tel sacrifice non sanglant, toujours renouvelé — il l'exige plutôt pour obtenir tout son effet et tous ses fruits par la continuelle application du trésor de la Rédemption. Du sacrifice sanglant de la croix doit découler l'immolation non sanglante et toujours renouvelée de « l'Agneau sans tache et sans défaut » (I Petr., i, 19). De l'aveu de tous, le sacrifice de la croix et celui de l'autel ont, cependant, chacun une nature propre et une destination partiellement différente : ce n'est que par leur union qu'ils remplissent entièrement toutes les fins du sacrifice, comme ils satisfont à toutes les obligations religieuses et aux besoins du peuple chrétien, obligations et besoins qui subsistent même après la consommation de l'œuvre de la Rédemption (1).

§ 28. — Le sacrifice eucharistique prouvé par l'Écriture

1. — Que l'Eucharistie ait le caractère d'un sacrifice, c'est

---

(1) Quod Christus de nostro accepit, h. e. corpus et sanguinem, totum exhibuit et reliquit ac vertit in nostrum subsidium, nec sufficit ei *semel* offerri pro nobis in *cruce*, imo et *hoc in inexcogitabili modo* voluit *incessanter* offerri pro nobis in divinissimo isto mysterio, in missali officio, in altaribus sacris (Dion. Carth., *in hymn.* « Verbum supernum » *enarr.*).

ce que démontrent nécessairement la description et l'interprétation du sacerdoce et du sacrifice de Melchisédech. Pour que la prophétie annonçant que Jésus-Christ serait « prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech » (Ps. cix, 4), soit réalisée, il faut qu'à la dernière cène, sous les espèces du pain et du vin, Jésus-Christ se soit offert lui-même et qu'il s'offre encore sans cesse dans l'Eucharistie par les mains de ses représentants visibles. — Aucun des patriarches, qui cependant ont offert des sacrifices antérieurement, n'est expressément appelé « prêtre » ; le roi Melchisédech est le premier qui, dans l'histoire sacrée, porte formellement ce nom de « prêtre du Dieu Très-Haut ». « Et Melchisédech, roi de Salem, offrit du pain et du vin ; car il était prêtre (*cohen, sacerdos*) du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abraham » (Gen., xiv, 18-19). Le sacerdoce de ce « roi de la justice et de la paix » (Hebr., vii, 2) est donc, d'une manière particulière et plus haute, le sacerdoce aaronitique de l'Ancien Testament et, comme tel, il est spécialement institué par Dieu pour être le type le plus parfait du sacerdoce de Jésus-Christ. La nature propre (τάξις, *ordo, mode et manière*) du sacerdoce dépend de la fonction essentielle du prêtre l'oblation du sacrifice, le mode de ce sacrifice. Or, le sacrifice de Melchisédech est unique dans les temps préchrétiens : aucun autre ne lui ressemble. C'était un sacrifice de pain et de vin : ce sacrifice ne se trouvait pas dans l'Ancien Testament. Que Melchisédech, ce prêtre-roi mystérieux, ait sacrifié du pain et du vin en cette circonstance unique où l'histoire sacrée le montre à nos yeux (Gen., xiv, 18-19), c'est l'enseignement unanime des Pères ; c'est, d'ailleurs, ce qui ressort exégétiquement du texte de l'Écriture. Melchisédech va au devant d'Abraham qui revient victorieux et chargé d'un riche butin : il veut, en cette circonstance, exercer son rôle figuratif de prêtre en offrant un sacrifice d'actions de grâces. Il présente du pain et du vin (*protulit*) — évidemment en vue d'une oblation, comme aussi pour présenter au patriarche Abraham et à ses gens le repas du sacrifice et la libation sanctifiée. Le texte même de l'Écriture, le contexte tout entier conduisent nécessairement à interpréter ainsi, comme le fait la tradition ecclésiastique, l'action de Melchisédech. Si Melchisédech apporte et présente (*prolatio*) du pain et du vin, la raison en est donnée clairement : c'est qu'il est prêtre ; dès lors, cet acte est présenté comme un acte sacerdotal, comme un acte lié à une oblation sacerdotale, c'est-à-dire à un sacrifice de pain et de vin (1). *Melchisedech* proferens *panem et vinum : erat*

(1) Si ista prolatio non esset cum oblatione et sacrificio, inepta esset

enim *sacerdos Dei altissimi* (GEN. XVI, 18). Le caractère spécial du sacerdoce de Melchisédech réside donc principalement dans l'oblation du pain et du vin. Or, Jésus-Christ est « prêtre à la ressemblance (κατὰ τὴν ὁμοιότητα) de Melchisédech » (HEBR. VII, 15) ; il doit doit donc avoir sacrifié de la même manière et, pour cela, il faut que la célébration de la Pâque du Nouveau Testament ait été un sacrifice. *Christus dicitur* (Ps. CIX, 4) « *sacerdos secundum ordinem Melchisedech* » *propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi offerens panem et vinum* (S. THOM., 3, q. 73, a. 6). — Le royal sacerdoce de Jésus-Christ selon l'ordre ou à la ressemblance de Melchisédech est, en outre, appelé « éternel », en tant qu'il dure en tout cas pour toute la suite des temps jusqu'à la consommation définitive de l'économie du salut. Pour que ce sacerdoce subsiste ainsi, il faut que Jésus-Christ, en sa qualité de prêtre selon l'ordre de Melchisédech, assis à la droite de Dieu dans la gloire céleste, offre sans cesse sur la terre un sacrifice non sanglant conformément au type prophétique du sacrifice de Melchisédech ; il faut, par conséquent, que, dans l'Église, la célébration de l'Eucharistie soit vraiment et réellement un sacrifice. *Noverunt qui legunt, quid protulerit Melchisedech, quando benedixit Abraham* (GEN., XIV, 18-19), *et si jam sunt participes ejus, vident* tale sacrificium nunc offerri Deo toto orbe terrarum (S. AUG. *c. adv. leg. et proph.*, l. 1, c. 20, n. 39). *Melchisedech obtulit sacrificium in pane et vino, et in iisdem speciebus modo offertur et celebratur sacramentum altaris: ergo quum non possit expressius figurari quam in simili secundum speciem, videtur, quod tunc præcessit figura expressissima* (S. BONAV., IV, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 3). Ainsi le sacrifice de Melchisédech est la figure la plus parfaite (*potissima figura* — S. THOM.) de notre sacrifice du Nouveau Testament ; mais seulement au point de vue de la forme extérieure, du mode non sanglant de l'oblation (*quantum ad ritum* — S. BONAV.), et non point sous le rapport de la matière, du contenu mystérieux de l'oblation. *Christus dicitur sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, quoniam sicut Melchisedech obtulit Deo panem et vinum* (GEN. XIV, 18), *sic Christus sub formis panis et vini corpus suum et sanguinem obtulit seu dedit discipulis, convertendo panem in corpus et vinum in sanguinem* (DION. CARTUS., *in Ps.* CIX, 5). Au point de vue de la « chose » offerte, notre sacrifice a pour principale figure l'agneau pascal qui, par son double caractère de sacrifice et de sacre-

---

causalis ista locutio : « erat *enim sacerdos* » (TOLET, *de sacrif. Miss.*, controv. 2, concl. 2).

ment, annonçait qu'un jour, sur nos autels. Jésus-Christ, le véritable agneau de la Pâque, s'immolerait lui-même et deviendrait l'aliment sacramentel des fidèles (Cfr I Cor., v, 7) (1). Tout type n'est, ici, qu'une figure insuffisante (*non quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens* — S. Thom.), infiniment audessous de la réalité que nous possédons dans l'Eucharistie (Cfr. Sylvius, in 3, q. 22, a. 6).

2. — La magnifique prophétie de Malachie (I, 10-11) qui, vers le milieu du Ve siècle (av. J. C.) clôt la série des prophéties, est un commentaire lumineux de ces figures. Que le Seigneur Dieu des armées annonce et promette, ici, la sainte messe comme le sacrifice perpétuel de l'Église catholique, la chose est incontestable non seulement à cause de l'enseignement unanime des Pères, mais encore en raison de la définition formelle du Concile de Trente (sess. 21, cap. 1). Du reste l'examen exégétique du texte conduit à la même conclusion. En effet, le sacrifice nouveau dont il est parlé est si précisément déterminé dans sa nature spéciale, que ses traits conviennent parfaitement au sacrifice eucharistique et qu'ils ne s'appliquent qu'à lui seul.

Non est mihi voluntas in vobis — dicit Dominus exercituum — et munus (*hebr. minchah*, sacrifice non sanglant, sacrifice en général) *non suscipiam de manu vestra. — Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus* (chez les peuples non israélites) *et in omni loco sacrificatur* (*hebr. muctar* = s'élève en fumée) *et offertur* (*hebr. muggash*) *nomini meo oblatio* (*hebr. minchah*, sacrifice non sanglant) *munda, quia magnum est nomen meum in gentibus* (Mal. I, 10-11). Les prophètes voient le plus souvent les choses futures comme si elles leur étaient présentes. C'est ce qui a lieu ici. La prophétie tout entière ne peut évidemment s'appliquer qu'à l'avenir, c'est-à-dire aux temps messianiques ou chrétiens. Pour ces temps, les paroles du prophète promettent un sacrifice véritable, un sacrifice proprement dit qui sera, en tous lieux, offert au « Seigneur des armées », comme cela se réalise uniquement par la célébration de la messe. *Legalium sacrificiorum cessationem atque unius veri sacrificii institutionem ac perpetuam durationem per Malachiam Spiritus sanctus prædixit ad Judæos sic loquens: « Non est mihi voluntas in vobis... et munus non suscipiam de manu vestra... In omni (enim) loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda », videlicet corpus et sanguis Christi, quod est*

(1) In N. L. verum Christi sacrificium (= Christus passus) communicatur fidelibus sub specie panis et vini (S. Thom., 3, q. 22, a. 6, ad 2).

sacrificium finale per se intentum omnibusque sacrificiis Legis succedens (DION. CARTUS., *in Ps.* XXXIX).

Le Seigneur s'adresse aux prêtres lévitiques (I, 6) qui « méprisant le nom divin », sans respect pour la gloire de Dieu, la dignité de l'autel et l'éclat du temple, offraient des victimes prohibées par la loi (aveugles, boiteuses, infirmes). Tout d'abord il annonce l'abolition du sacerdoce et du sacrifice de l'Ancien Testament, en déclarant qu'il ne trouve plus son bon plaisir dans les prêtres lévitiques et qu'il n'acceptera plus d'offrandes de leurs mains. La suppression totale du culte figuratif a pour raison l'avènement de temps nouveaux et d'une économie du salut plus parfaite. Alors, on confesse et on glorifie la majesté du vrai Dieu dans tout l'univers — par l'oblation d'un sacrifice incomparablement plus excellent. Ce qui est annoncé ici, ce n'est donc pas la cessation entière de tous les sacrifices proprement dits dans les temps chrétiens : c'est bien plutôt la transformation, la rénovation du culte extérieur du sacrifice. « Dieu abolit les premiers sacrifices pour établir le second » (HEBR., X, 9). Les négligences commises alors dans les sacrifices lévitiques ne sont donc point la raison spéciale pour laquelle Dieu rejette les sacrifices de l'Ancien Testament ; elles ne sont que l'occasion extrinsèque d'annoncer cette abolition future. La cessation des premiers sacrifices, et l'institution d'un sacrifice nouveau ont leur raison dans l'insuffisance des sacrifices simplement figuratifs de l'Ancienne Loi. Alors même qu'on offrirait, suivant les prescriptions de la Loi, « des sacrifices et des dons », « des sacrifices pour le péché » et des « holocaustes », et qu'il ne serait pas question d'une négligence coupable, le Seigneur déclare cependant qu' « il n'agrée plus les hosties, les oblations, les holocaustes » (HEBR., X, 5-10) (1). — Le sacrifice nouveau, qui doit remplacer tous les autres, est décrit de telle sorte que la prophétie ne peut s'entendre que du sacrifice de la messe, qui, seul, réunit tous les caractères indiqués (2).

a) D'après la lettre et le contexte, c'est un véritable sacrifice qui est promis. Le prophète emploie les expressions *muctar* (*sacrificatur*) (3), *muggash* (*offertur*), *minchah* (*oblatio*) qui, dans la langue liturgique des Juifs, désignent des actes extérieurs

---

(1) Quamvis Deus sacrificia legalia ad tempus placita habuit, finaliter tamen et perpetuo sibi non placuerunt, quoniam Christo veniente et agnito cessare coeperunt (DION. CARTUS. *in Ps.* 39).

(2) Les caractères de ce sacrifice sont de telle nature qu'ils ne peuvent désigner ni le sacrifice de la croix, ni un sacrifice improprement dit, ni aucun des sacrifices juifs ou païens.

(3) Muctar — suffitur, adoletur. Quelques auteurs voient là une annonce

du culte, des sacrifices proprement dits. C'est l'oblation réelle d'un sacrifice véritable. La même conclusion s'impose si l'on examine le contexte et l'opposition établie entre le culte ancien et le culte nouveau dont il s'agit ici. Le Seigneur rejette les dons et les sacrifices offerts par les prêtres lévitiques (MAL., I, 7-8) ; et il les rejette parce qu'un autre sacrifice qui lui est agréable, lui est offert par un sacerdoce nouveau (MAL., III, 3-4). L' « oblation impure » (*panis pollutus*) est mise en opposition avec l' « oblation pure » (*oblatio munda*). Par conséquent, de part et d'autre, il est question d'un sacrifice extérieur, d'un acte du culte, d'un sacrifice proprement dit.

b) Le sacrifice promis est un sacrifice non sanglant. Il est désigné comme tel par le mot *minchah*. Dans l'Écriture sainte ce terme hébreu n'est jamais employé métaphoriquement en parlant d'un sacrifice improprement dit ; c'est, dans la langue liturgique, l'expression technique pour indiquer un sacrifice proprement dit et non sanglant, et presque toujours une hostie ou oblation. Aussi longtemps que le péché n'était pas expié et que, dès lors, la conscience de leur culpabilité pesait sur les hommes, on offrait surtout des sacrifices sanglants (HEB., X, 2-4) ; mais après que Jésus-Christ eut consommé notre « éternelle rédemption » et réconcilié l'homme avec Dieu par son unique sacrifice sur la croix, les sacrifices sanglants devaient cesser. Seul, un sacrifice non sanglant répond au caractère et au culte de l'Alliance nouvelle.

c) Le sacrifice du culte chrétien est mis en opposition avec les sacrifices souillés des prêtres lévitiques — sacrifices que Dieu n'agrée point ; il est appelé expressément une « oblation pure » (*oblatio munda*). Puisque, sur nos autels, Jésus-Christ est tout à la fois prêtre et victime, la pureté parfaite est si essentielle au sacrifice eucharistique qu'elle n'est jamais atteinte ni compromise, quelles que puissent être l'indignité ou la culpabilité des hommes qui prennent part à l'oblation. On voit aussi combien par comparaison avec les sacrifices sanglants de l'Ancienne Loi notre sacrifice est pur et d'une oblation facile au point de vue du rite extérieur (1).

d) Le nouveau sacrifice est offert « du lever du soleil à son

---

des encensements liturgiques usités dans la célébration solennelle du sacrifice. Cf. KNABENBAUER, *in hunc l.*

(1) Specialiter prædicitur, futuram esse mundam hanc oblationem Ecclesiæ, quod potest etiam intelligi ratione ritus externi, quod egregie convenit huic sacrificio N. L., præsertim si cum cruentis sacrificiis veteribus conferatur ; nam in solis speciebus panis et vini *facili* et *purissimo ritu* offertur (SUAREZ, disp. 74, sect. 1, n. 5).

couchant », « en tous lieux », chez toutes les « nations » converties — donc, dans le monde entier et chaque jour jusqu'à la fin des temps, alors que, sous la loi ancienne, Jérusalem était le seul lieu légal du sacrifice. La loi étant changée, le sacerdoce et le sacrifice ont dû, nécessairement, être transformés (HEBR., VII, 11-12). Seul, un sacrifice universel, offert partout, est en harmonie avec la religion universelle fondée par Jésus-Christ, avec son Église « catholique ». Les barrières qui séparent les peuples doivent tomber (EPHES., II, 14), la postérité de Lévi n'est plus seule chargée du sacerdoce ; le Seigneur se choisit maintenant des prêtres chez toutes les nations (Is., LXVI, 2). Le sacerdoce lévitique, affecté à la descendance d'Aaron, est remplacé par le sacerdoce chrétien, par ceux que l'Esprit Saint appelle et consacre pour le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech (MAL., III, 3-4; Hebr. VII, 8-18).

e) Ce sacrifice unique et en même temps universel du christianisme remplit toutes les fins des sacrifices préchrétiens, puisqu'il rend au « nom » de Dieu, c'est-à-dire à la majesté du vrai Dieu, honneur et gloire.

3. — Ce que l'Esprit Saint promet, bien longtemps à l'avance, par la bouche du dernier des prophètes, le Sauveur lui-même en annonce la prochaine réalisation dans son entretien avec la Samaritaine (JOANN., IV, 20-24). Cette femme reconnaît en Jésus un prophète ; elle attend donc de lui qu'il décide la question qui divise les Samaritains et les Juifs : est-ce le mont Garizim ou le temple de Jérusalem qui est le lieu choisi par Dieu pour les sacrifices (DEUTER., XIV, 23) ? Le mot « adorer » (*adorare*, προσκυνεῖν) ne peut évidemment pas s'entendre, ici, du culte privé : il désigne le culte légal et public, surtout par l'oblation du véritable sacrifice. Le Sauveur déclare que la controverse est tranchée, que les choses ont changé : dans l'économie nouvelle du salut, qui commence désormais, le culte et le sacrifice ne sont plus liés exclusivement à un lieu, puisque Dieu est reconnu et « adoré » partout comme le « Père » de tous les hommes. Il y a maintenant de « vrais adorateurs » (ἀληθινοὶ προσκυνηταί, *veri adoratores*), tels que le Père céleste les désire, qui servent Dieu et l'honorent « en esprit et en vérité » (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, *in spiritu et veritate*), parce qu'ils n'offrent plus, comme les prêtres lévitiques, des oblations purement matérielles et figuratives, mais une victime spirituelle et, par conséquent, la victime véritable, rendant ainsi à la majesté divine une adoration parfaite par un sacrifice parfait (1). Ce culte d'adoration en esprit et en

(1) Veri adoratores, i. e. qui verum Deum legitime colent, nimirum

vérité, il est offert à Dieu de la manière la plus parfaite par le sacrifice eucharistique. *Dominus prænuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente* spirituali *Evangelii* veritate, *secundum* quam in omni loco Deo sacrificatur (MAL., I, 11 — S. THOM., 2, 2, q. 81, a. 3, ad 1).

4. — Mais la preuve scripturaire qui atteste surtout que l'Eucharistie est véritablement un sacrifice, est dans le quadruple récit de l'institution (Cf. TRID., sess. 22, cap. 1) (1). En effet, dans la dernière Cène, Jésus-Christ s'est sacrifié lui-même, d'une manière non sanglante, sous les espèces du pain et du vin ; puis, il a ordonné que ce sacrifice non sanglant fût constamment renouvelé dans l'Église par les prêtres, ses représentants : — voilà deux faits clairement attestés par l'Écriture ; et il s'ensuit nécessairement que, dans le christianisme, il existe un perpétuel sacrifice.

a) En rapprochant et en comparant entre elles les paroles prononcées par Jésus-Christ dans l'institution de l'Eucharistie, on arrive à cette conclusion absolument certaine qu'il a, alors, comme « prêtre selon l'ordre de Melchisedech », véritablement offert en sacrifice son corps et son sang sous les espèces symboliques du pain et du vin. Il n'a pas seulement dit : « Ceci est mon corps » et « Ceci est mon sang » — paroles qui sont la forme essentielle opérant la conversion des éléments, ou l'immolation de son corps et de son sang — mais il a formellement déclaré, par plusieurs autres expressions, que cette transsubstantiation des éléments, que la réalisation de la présence de son corps et de son sang sous les deux espèces sacramentelles séparément, était un sacrifice proprement dit. Ces additions concernent et le

---

Christiani adorabunt Patrem, i. e. Deo sacrificabunt in *spiritu* et *veritate*, i. e. sacrificio *spirituali* et *vero*, non carnali et typico, ut Judæi faciebant. Opponitur enim spiritus carni et veritas figuræ : erant enim sacrificia judaica carnalia, quia in mactatione carnis et sanguinis effusione consistebant et simul typi et umbræ erant futurorum. At eucharistia sacrificium est spirituale, quia per Spiritum sanctum et verba consecrationis efficitur et simul est verum ac impletivum veterum figurarum (BELLARM., l. 5, c. 11). Non ergo agit Christus hic de sola adoratione interna et spirituali, quæ antiquissima est, sed de novo adorandi et sacrificandi ritu a se introducendo (SUAREZ, disp. 74, sect. 1, n. 7).

(1) Evangelistæ scribentes non intendunt formam verborum præcise describere, sed historiam texere ; sed Ecclesia servat formam ab Apostolis traditam in conficiendo, quam et a Christo acceperant, et implicat in se forma Ecclesiæ quidquid per omnes Evangelistas et per Apostolum dictum est (S. BONAV., *in Luc.*, XXII, 20).

corps eucharistique et le sang eucharistique du Sauveur; elles montrent dans le corps une véritable hostie, dans le sang une véritable libation.

D'accord avec son maître saint Paul, l'évangéliste saint Luc donne la formule de la consécration du pain d'une manière plus complète que les deux autres synoptiques : Luc., xxii, 19 : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (*quod pro vobis datur*). — I Cor., xi, 24 : Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον (*quod pro vobis tradetur*, littér. *qui est rompu, brisé pour vous*). — La formule de la consécration du vin est rapportée par les écrivains sacrés avec quelques variantes. Marc., xiv, 24 : Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (ceci est mon sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup, *effunditur*). — Matth., xxvi, 28 : Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (ceci est mon sang de l'alliance qui est répandu pour beaucoup pour la rémission des péchés, *pro multis effunditur in remissionem peccatorum*). — Luc., xxii, 20 : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (ceci est le calice, la nouvelle alliance dans mon sang, qui est versé pour vous, *calix qui pro vobis funditur*) (1). — En présentant son corps et son sang, le Seigneur affirme donc expressément que son corps « est livré et brisé pour (ὑπὲρ, *pro*) les apôtres » (σῶμα διδόμενον, κλώμενον — Luc. Paul.), et que son sang ou le calice « est répandu pour (περὶ, ὑπὲρ, *pro*) les Apôtres et pour beaucoup pour la rémission des péchés » (αἷμα ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν — Marc. Matth. Luc.). Or, dans le langage ordinaire de la sainte Écriture, un corps immolé, une vie immolée en la substituant à la vie d'un autre, le sang répandu pour le pardon des péchés en le substituant à la vie d'un autre, constitue véritablement le sacrifice d'expiation proprement dit. Ce qui est signifié ici, c'est donc l'immolation mystique et l'effusion mystique du sang de la dernière Cène — et non pas l'oblation sanglante que le Sauveur devait faire de lui-même sur la croix, un peu plus tard. La manière dont Jésus s'exprime et les mots qu'il choisit prouvent cette vérité.

Tout d'abord, remarquons — la chose est importante — la forme du participe : c'est le participe présent (διδόμενον, κλώμενον, ἐκχυννόμενον) qui se retrouve dans le texte original (2) des quatre

(1) Le sens est : id quod in calice continetur est sanguis meus Novi Testamenti qui pro vobis funditur.

(2) La Vulgate donne *datur*, *tradetur*, *effundetur*, *fundetur*. Le futur ne rend pas très fidèlement le sens du texte grec original : il désigne d'abord le sacrifice sanglant de la croix, et, indirectement seulement, sa représentation non sanglante sous la forme eucharistique.

écrivains inspirés, pour exprimer l'oblation ou le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ. Or, en grec, le participe présent a toujours, sans exception, le sens du présent et ne saurait désigner ici une chose future — le sacrifice de la croix offert le lendemain. — En outre, il faut nécessairement admettre le sens du présent en raison du sujet auquel, dans la formule de la consécration du vin, le participe se rapporte et doit, en effet, se rapporter (1). Saint Luc ne dit pas : « le sang est répandu » ; mais « le calice est répandu » (τὸ ποτήριον τὸ ἐκχυννόμενον). Cette métonymie exprime incontestablement l'oblation du sang eucharistique ou du sang de Jésus-Christ contenu dans le calice, c'est-à-dire à l'état sacramentel. Le mot « calice » signifie évidemment le contenu du calice, c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ, mais à un point de vue spécial : en tant que ce sang est présent dans le calice. La figure de langage employée par l'Évangéliste atteste donc que le sang de Jésus-Christ est sacrifié en tant que contenu dans le calice : elle atteste, par conséquent, la réalité du sacrifice offert par Jésus-Christ dans la dernière Cène (2). Sur la croix ou dans le sacrifice de la croix, au contraire, ce n'est pas « le calice » qui a été répandu, mais simplement le sang du Sauveur. — D'après une leçon très autorisée et d'après une manière de suppléer, en restant parfaitement fidèle au sens, ce texte elliptique (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, *quod pro vobis*), il est dit, dans saint Paul, que le corps de Jésus-Christ « est brisé », « est rompu », et non pas aux Apôtres, mais pour les Apôtres (3). En tout cas, l'Apôtre veut signifier par cette phrase, comme saint Luc — qui, ici, dépend de lui — par le mot *datur*, διδόμενον, l'oblation du corps de Jésus-Christ faite à Dieu par un sacrifice proprement dit. Or, en même temps, saint Paul s'exprime de telle manière qu'on ne peut l'entendre de l'oblation du corps de Jésus-Christ sur la croix, mais uniquement du sacrifice de ce corps sur la table de la dernière Cène. D'après l'ordre de Dieu, on ne devait briser les os ni de l'agneau de la Pâque juive, ni

---

(1) L'addition τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον doit être grammaticalement rapportée à ποτήριον et non pas à αἵματί μου ; pour le sens, l'apposition appartient à l'un ou à l'autre.

(2) Verum quidem est quod continens ponitur pro contento ; quia tamen effusio illic tribuitur calici et non sanguini, nisi quatenus calice continetur, necesse est intelligere effusionem quæ tunc fiebat, quando sanguis calice contentus effundebatur, quod erat in Cœna (SYLVIUS, in 3, q. 83, a. 1, concl. 1).

(3) S. Jean Chrysostome lisait (I Cor., XI, 24) : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον ; et, d'après lui, le Seigneur a été brisé (ἐκλάσθη — hom. 27, n. 3-4) dans la dernière Cène.

du véritable agneau pascal immolé sur la croix (EXOD., XII, 46. JOANN., XIX, 33-36) : c'est seulement sous les espèces sacramentelles du pain que le corps de Jésus-Christ est brisé. Lors donc que le Sauveur affirme ici qu'il présente aux Apôtres « son corps brisé pour eux », il veut clairement et formellement exprimer qu'il leur présente, pour être leur aliment, son corps sacrifié d'une manière non sanglante sous les espèces eucharistiques. *Oportet intelligere verba illa de vero corpore, sed sub specie panis, ut sensus sit : Hoc est corpus meum, quod nunc pro vobis in* specie panis frangitur, *i. e.* datur *et* immolatur *Deo* (BELLARM., l. 5, c. 12).

Ce caractère de sacrifice qui appartient à la dernière Cène, est encore indiqué et affirmé par l'expression dont se sert saint Matthieu : « Le sang de l'Alliance nouvelle », dit-il (MATTH., XXVI, 28) c'est-à-dire le sang par lequel l'alliance nouvelle est fondée et scellée. Le sang eucharistique est, ici, l'antitype du sang (type) qui scella l'Alliance du Testament ancien (EXOD., XXIV, 8 ; HEBR., IX, 18-20), et qui fut, évidemment, un sacrifice sanglant. Le sang de l'Alliance nouvelle doit donc avoir, lui aussi, le caractère d'un sacrifice. L'Alliance nouvelle, l'éternelle Alliance de la paix que Jésus-Christ a établie dans la dernière Cène, est la consommation du « premier » Testament — il faut, dès lors, qu'elle ait été consacrée et mise en vigueur par « une victime plus excellente » (HEBR., IX, 23).

b) Ainsi, dans la dernière Cène, par la célébration du sacrifice et du banquet eucharistiques, Jésus-Christ a réalisé le sacrifice et le festin de l'agneau pascal : il a remplacé la figure par la réalité. Ce sacrifice non sanglant, cette mystérieuse communion devaient devenir une institution permanente dans le royaume du Christ, dans l'Église. Ce que le Seigneur a fait alors, les Apôtres et les prêtres de tous les siècles devaient « le faire à son exemple ». Il leur en donne la mission : « Faites ceci en mémoire de moi » (LUC., XXII, 19). Ces paroles ne sont pas seulement un ordre : elles confèrent aussi le pouvoir surnaturel de renouveler perpétuellement la célébration de l'Eucharistie dont les Apôtres venaient d'être les témoins. Par ces courtes paroles, d'une vertu vraiment créatrice, le Sauveur a donc institué l'Eucharistie comme sacrement, de même qu'il a établi et ordonné à jamais, pour la perpétuelle célébration de l'Eucharistie, le sacerdoce catholique selon l'ordre de Melchisédech (TRID., sess. 22, can. 2). *Quantum ad* collationem potestatis *Dominus subdit* : « Hoc facite in meam commemorationem », *in quo dat iis potestatem, ut faciant quod et ipse fecit, ac per hoc etiam sacerdotalem ordinem iis tradidit* (S. BONAV., *in Luc.*, XXII, 19).

5. — A l'exemple du Seigneur et sur son ordre, l'Eucharistie fut, dès les temps apostoliques, célébrée comme sacrifice et comme banquet du sacrifice. C'est ce qui ressort « assez clairement » (*non obscure* — TRAD.) de plusieurs textes de l'Écriture où il est question d'un autel chrétien (τράπεζα κυρίου — I COR., X, 21 ; θυσιαστήριον — HEBR., XIII, 10) (1) et de l'institution d'un culte et d'un sacrifice publics (λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ — ACT., XIII, 2).

a) Dans le premier de ces textes (I COR., X, 15-22), c'est sur le caractère de sacrifice qui appartient à la célébration de la Cène chrétienne, que repose nécessairement toute l'argumentation de l'Apôtre. Il veut détourner les chrétiens de la participation aux victimes immolées aux idoles : il leur expose les funestes effets de cette participation. En mangeant ces viandes immolées, on entre en communion avec celui à qui le sacrifice a été offert. Or, puisque de fait les païens « immolent aux démons et non à Dieu », les chrétiens qui mangent de ces viandes immolées aux idoles, participent à la table des démons. D'autre part, dans la célébration de l'Eucharistie, en recevant le pain et le vin consacrés, ils entrent en une communion très intime avec le corps et le sang du Seigneur — avec Dieu. De cet effet de la communion, comme aussi de la comparaison établie entre la communion et la participation aux victimes païennes, il s'ensuit que le banquet eucharistique est le banquet d'un sacrifice et que, par conséquent, la consécration qui l'a précédé est véritablement un sacrifice. Cette conclusion, l'Apôtre l'affirme expressément, en opposant la table du banquet païen ou l'autel des idoles à la table du sacrifice eucharistique ou à l'autel chrétien. Il prouve ainsi aux chrétiens qu'il n'est point permis de « participer » en même temps « à la table du Seigneur (τραπέζης κυρίου μετέχειν) et à la table des démons » (Cfr. CHRYSOST., hom. 3, *in Ephes.*, I, 21-23).

b) Ailleurs, le même apôtre écrit : « Nous avons un autel (θυσιαστήριον) dont les ministres du tabernacle n'ont pas pouvoir (ἐξουσία) de manger » (φαγεῖν — HEBR., XIII, 10). L'expression dont l'Apôtre se sert ici rappelle déjà la discipline du secret qui fut plus tard en usage : toutefois, pour les initiés, elle désigne assez clairement la table du sacrifice eucharistique. Le sens propre des mots, et le contexte veulent que ce passage s'applique à l'Eucharistie, en tant qu'elle est le sacrifice des chrétiens

---

(1) A l'exemple de la Sainte Écriture (EZ., XLIV, 16. MAL., I, 7 ; I COR., X, 21 ; HEBR., XIII, 10), les Pères ont, dès la plus haute antiquité, employé les mots τράπεζα et θυσιαστήριον comme synonymes pour désigner le lieu du sacrifice, l'autel où l'on consacre le corps et le sang de Jésus-Christ.

et le banquet de leur sacrifice. L'Apôtre veut détourner les fidèles de revenir au judaïsme ; dans ce but il leur rappelle le plus excellent privilège des chrétiens — l'autel et la victime qu'ils possèdent — et il leur représente en même temps que, par l'apostasie du christianisme, ils s'excluraient eux-mêmes de la participation au sacrifice du Testament nouveau, sacrifice que l'Apôtre oppose ici à la participation aux victimes de l'ancien Testament, qui n'a plus aucune utilité. Si donc le Testament nouveau possède un autel du sacrifice et une victime préparée sur cet autel et prise sur cet autel pour être présentée aux fidèles, il faut donc qu'il possède également un sacrifice — et ce sacrifice ne peut être que la célébration de l'Eucharistie. — Plusieurs ont voulu et veulent encore voir dans cet autel la croix de Jésus-Christ ; pour eux, la manducation devient la participation aux fruits du sacrifice de la croix (1). Cette explication ne saurait être approuvée. Les « ministres du tabernacle », les Israélites, soit qu'ils offrent les sacrifices du Testament ancien, soit qu'ils participent aux banquets unis à ces sacrifices, sont exclus seulement du banquet eucharistique, mais non point de toute participation aux grâces du sacrifice offert sur la croix.

c) Dans les Actes des Apôtres nous trouvons déjà le terme qui devint plus tard d'un usage général chez les Grecs pour désigner le sacrifice eucharistique (λειτουργία). Il est raconté (Act., xiii, 2) qu'à Antioche « des prophètes et des docteurs » dont quelques-uns, en tout cas, étaient prêtres ou évêques, « s'acquittaient des fonctions de leur ministère devant le Seigneur et jeûnaient ». La mention du « jeûne », et cette remarque « devant le Seigneur », empêchent de restreindre « le ministère » dont il s'agit (λειτουργεῖν) à la prédication ou à la prière commune : il faut reconnaître ici un acte latreutique réservé « au Seigneur » et qui suppose « le jeûne », — cet acte est l'oblation du sacrifice. Cette manière de voir est parfaitement d'accord avec le langage ordinaire de l'Écriture et de l'Église qui désignent le plus souvent par λειτουργεῖν une fonction du culte public, le ministère sacerdotal du sacrifice, la célébration du sacrifice eucharistique.

§ 29. — Le sacrifice eucharistique prouvé par la Tradition.

1. — Après le sacrifice figuratif de l'Ancien Testament, le

---

(1) De même que βρώματα doit s'entendre d'aliments véritables, il faut prendre φαγεῖν au sens propre du mot : l'opposition établie ici exclut une manducation purement spirituelle.

Seigneur « a offert (*obtulit*) à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, et, par ces paroles : « Faites cela en mémoire de moi », il a donné aux Apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce l'ordre d'offrir ce sacrifice ; c'est ainsi que l'Église catholique l'a toujours compris (*intellexit*) et enseigné » (*docuit* - TRID., sess. 22, cap. 1). La Tradition de tous les siècles atteste que la célébration de l'Eucharistie est un sacrifice véritable. Les Pères et les Liturgies sont unanimes à affirmer que, depuis les Apôtres, l'Eucharistie a, toujours et partout, été considérée comme un sacrifice proprement dit. Quand les documents de la plus haute antiquité chrétienne parlent du culte eucharistique, nous trouvons ces expressions : « offrir » (*offerre*, προσφέρειν, *immolare*, σφάττειν, *sacrificare*, θύειν, θυσιάζειν, ἱερεύειν), « sacrifice » (*sacrificium*, *victima*, *hostia*, *oblatio*, *immolatio*, θυσία, προσφορά, λατρεία, ἱερεῖον, ἱερουργία), « autel » (*altare*, *ara*, *mensa*, θυσιαστήριον, τράπεζα) et « prêtre » (*sacerdos*, ἱερεύς). Ces mots reviennent si souvent, le contexte est tel qu'il est impossible de ne point les prendre au sens propre, de les entendre d'un sacrifice purement spirituel ou improprement dit (prière, mortification, aumône).

2. — La « Doctrine des Douze Apôtres » nous affirme que, vers la fin du Ier siècle, le service eucharistique (κλάσις τοῦ ἄρτου, fraction du pain, εὐχαριστία, actions de grâce) était accompli, comme un sacrifice véritable, par des ministres ordonnés à cette fin. Les fidèles doivent s'assembler le dimanche pour cette célébration et s'y préparer par la confession de leurs péchés, afin que le sacrifice que le Seigneur annonçait par le prophète Malachie — le sacrifice toujours pur en lui-même — soit offert et reçu par ceux qui sont purs (ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ). Après la recommandation d'apporter un cœur pur au sacrifice et au banquet eucharistiques, parce que ce sacrifice est la réalisation de la prophétie de Malachie, il est dit plus loin : « Constituez-vous donc (χειροτονήσατε οὖν) des évêques et des diacres qui soient dignes du Seigneur... car ils sont vos dignitaires » (c. 14-15). La grandeur et la sainteté du sacrifice chrétien exigent donc la pureté du prêtre qui sacrifie et des fidèles qui prennent part à l'oblation, pour qu'elle ne soit pas profanée (ἵνα ἡ καθαρὰ θυσία μὴ κοινωθῇ). — Justin le Martyr († 167) est le premier qui nous ait laissé une description un peu détaillée de la célébration de l'Eucharistie. L'action de grâces (εὐχαριστία, *præfatio* et, aussi, Canon) comprenait les paroles de l'institution, par lesquelles le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ. Or le corps et le sang du Seigneur étaient l'objet de l'oblation eucharistique. Le sacrifice de farine de froment était, sous l'An-

cienne Loi « une figure (τύπος) du pain de l'Eucharistie (= du pain consacré, ἄρτος εὐχαριστηθείς), que Jésus a ordonné de nous préparer (ποιεῖν, sacrifice) en souvenir de sa Passion, afin que nous rendions grâces à Dieu ». Justin cite ensuite le texte de Malachie (I, 10-12) : — c'est Dieu rejetant les sacrifices judaïques — et il ajoute : « Là, le Seigneur annonce le sacrifice que nous (les nations) lui offrons partout (προσφερομένων θυσιῶν), quand il dit que nous glorifions son nom, et que vous (Juifs) le profanez » (JUSTIN., *Dial. c. Tryph.*, n. 41). « Tous ceux qui offrent les sacrifices (θυσίας) dont Jésus Christ a ordonné (παρέδωκεν) l'oblation, dans la célébration eucharistique du pain et du calice — comme les chrétiens le font partout — tous ceux-là, Dieu a déclaré longtemps à l'avance qu'ils lui sont agréables » (JUSTIN., *Dial. c. Tryph.*, n. 117). — D'après saint Irénée († vers 203), qui, dans son enfance, avait pu recueillir les enseignements de Polycarpe, le disciple des Apôtres, il est évident que l'Eucharistie a le caractère d'un sacrifice véritable. Dans le quatrième livre de son ouvrage « contre les hérésies », il traite du sacrifice. Dieu le Père, l'auteur de l'Ancien Testament et du Nouveau, n'a point, avec le système des sacrifices lévitiques, rejeté toutes les oblations (*non genus oblationum reprobatum est*) ; il en a transformé le genre (*species immutata est tantum*) en les élevant à une perfection plus haute (IV, c. 18, n. 1-2). Jésus-Christ, en changeant en son corps et en son sang le pain et le vin, prémices de la création, « nous a enseigné le nouveau sacrifice de l'Alliance nouvelle », que l'Église a reçu des Apôtres et que, selon la prophétie de Malachie, elle offre à la majesté divine dans le monde entier (IV, c. 17, a. 5). « Dans la Loi nouvelle le Seigneur a institué un sacrifice nouveau (νέαν προσφοράν) selon la prophétie de Malachie... Le sacrifice de l'Eucharistie n'est pas un sacrifice charnel (σαρκική), mais un sacrifice spirituel (πνευματική) et, par conséquent, pur » — lisons-nous dans un fragment souvent attribué à saint Irénée. Saint Hippolyte de Rome († vers 235) entend par « l'oblation et le sacrifice » (DAN., IX, 27) qui doivent cesser au temps de l'Antechrist, « le sacrifice que les nations offrent maintenant en tous lieux à la gloire du Seigneur ». — D'après Eusèbe de Césarée († vers 340), l'Eucharistie est célébrée partout dans l'univers, « comme le sacrifice parfait, digne de Dieu, qui a remplacé les sacrifices de la Loi ancienne ». Il compare le sacrifice quotidien des chrétiens aux sacrifices de l'Ancien Testament (πρῶτα καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα, σύμβολα καὶ εἰκόνες), dont il est la réalisation, et avec le sacrifice de la croix (θαυμάσιον θῦμα, σφάγιον ἐξαίρετον), dont il est le mémorial (μνήμη, ὑπόμνησις) ; et il montre que nous possédons

« un sacrifice (θυσίας), un culte (ἱερουργίας) supérieurs à ceux des anciens » (*Dem. ev.*, I, 10). « La promesse du prophète (Ps. CIX, 4) se réalise d'une manière vraiment merveilleuse pour celui qui considère comment notre Seigneur et Sauveur continue, maintenant encore parmi nous, par le moyen de ses ministres (θεραπευτῶν), sa fonction de prêtre selon l'ordre de Melchisédech. De même que Melchisédech n'a point offert de victimes sanglantes mais un sacrifice de pain et de vin, ainsi a fait notre Rédempteur, ainsi continuent à faire les prêtres institués par lui (οἱ ἐξ αὐτοῦ ἱερεῖς) : chez toutes les nations ils offrent, conformément aux prescriptions ecclésiastiques, le sacrifice spirituel (τὴν πνευματικὴν ἱερουργίαν) et, par la consécration du pain et du vin, ils représentent les mystères de sa Passion et de son sang répandu pour notre salut : c'est ainsi que Melchisédech, inspiré de l'Esprit divin, l'avait annoncé et qu'il a été la figure de Celui qui devait venir » (*Dem. ev.*, v. 3). « Le prophète David (Ps. XXII, 5) nous enseigne à célébrer sur l'autel (ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν) la mémoire du sacrifice de la croix, d'après la loi de l'Alliance nouvelle, en représentant le corps et le sang de Jésus-Christ cachés sous les voiles symboliques. Par le « calice enivrant » il désigne le vénérable sacrifice de l'autel chrétien que nous avons appris à offrir (προσφέρειν) pendant toute la vie au Dieu Très-Haut, comme un sacrifice non sanglant, comme un sacrifice spirituel qui lui est agréable » (*Dem. ev.*, I, 10). « Par toute la terre un autel est élevé au Seigneur pour les sacrifices non sanglants et spirituels (θυσιαστήριον ἀναίμων καὶ λογικῶν θυσιῶν), tels que les demandent les nouveaux mystères de l'Alliance nouvelle. Qui donc, sinon notre Rédempteur, a donné à ses disciples l'ordre d'offrir ces sacrifices non sanglants et spirituels qui s'accomplissent par la prière et par des paroles qu'il n'est pas permis de prononcer (les paroles de l'institution) ? C'est pourquoi (διὸ) par toute la terre des autels sont élevés, des églises sont consacrées et les dons très saints des sacrifices spirituels et raisonnables sont présentés (ἀναπεμπόμεναι) au Dieu Très Haut par tous les peuples » (*De laud. Const.*, c. 16). Saint Cyrille de Jérusalem († 386) explique aux néophytes la doctrine catholique du sacrifice de la Messe aussi clairement, aussi précisément que nous le faisons aujourd'hui dans nos instructions catéchétiques. « Après que le sacrifice spirituel (πνευματικὴ θυσία), le sacrifice non sanglant (ἀναίμακτος λατρεία) est accompli (= après la transsubstantiation), nous invoquons Dieu sur ce sacrifice d'expiation (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ), nous l'invoquons pour tous les besoins spirituels et nous offrons ce sacrifice (ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν). Nous faisons aussi mémoire de ceux qui se sont déjà

endormis — des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs — afin que, par leur intercession, Dieu accueille favorablement notre supplication. Nous prions aussi pour les défunts... parce que nous croyons qu'il sera très utile à ces âmes (μεγίστην ὄνησιν ἔσεσθαι) si nous prions pour elles en présence de l'oblation sainte et vénérable (τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας). Nous offrons Jésus-Christ immolé pour nos péchés (Χριστὸν ἐσφαγιασμένον) afin d'apaiser le Dieu plein de miséricorde en faveur des défunts comme en notre faveur » (ἐξιλεούμενοι τὸν φιλάνθρωπον θεόν — *Catech. myst.*, v, 8-10). Le sacrifice accompli par la consécration est offert comme un sacrifice d'expiation et d'impétration pour les vivants et pour les morts; on y fait mémoire des Saints pour les honorer et pour obtenir qu'ils intercèdent en notre faveur auprès de Dieu: toutes ces pensées que saint Cyrille exprime très clairement, se retrouvent dans le Canon même de la Messe. — Saint Basile le Grand († 379) distingue très nettement entre l'oblation du sacrifice (θυσίαν τελεῖν, θύειν, λειτουργεῖν), la distribution de la sainte communion (τὴν θυσίαν διδόναι) et les sacrifices spirituels des fidèles (*Ep.* 73. — *reg. br. tr.* 265). Dans un opuscule « sur le Baptême », qui est d'un disciple de saint Basile, on montre quel crime on commet en « sacrifiant le corps du Seigneur » (ἱερατεύειν) avec un cœur impur. — Saint Grégoire de Nysse († vers 394) enseigne clairement que l'Eucharistie est un sacrifice. Il parle du « sacrifice saint et non sanglant » (σεμνὴν καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην) qui est offert dans tous les temples du monde entier (*Or. cat.*, c. 18). Dans la dernière Cène Jésus-Christ « s'est offert lui-même d'une manière ineffable et mystérieuse: il était en même temps le prêtre et l'Agneau de Dieu. Alors, en donnant son corps en nourriture (βρωτὸν σῶμα) à ses disciples, il a montré clairement que le sacrifice de l'agneau avait reçu sa consommation (γεγενῆσθαι ἐντελῆ τοῦ ἀμνοῦ τὴν θυσίαν). En effet, le corps de la victime ne serait pas un aliment, s'il était dans son état naturel et vivant. Puis donc qu'il a donné aux disciples son corps en nourriture et son sang en breuvage, c'est que son corps était immolé d'une manière mystérieuse et invisible, par la volonté et par la puissance de celui qui agissait » (*Orat.*, *in ss. Pasch.*). — Les écrits de saint Jean Chrysostome († 407) nous fournissent de précieuses indications sur le sacrifice eucharistique au point de vue du dogme et de la liturgie. Déjà, sous l'Ancienne Loi, on devait se préparer pour participer aux sacrifices, et « vous, vous allez avec indifférence au sacrifice qui fait trembler les anges eux-mêmes... Vainement le sacrifice s'offre chaque jour, c'est en vain que nous entourons l'autel: personne n'y prend

part. Je ne parle point ainsi pour que vous vous présentiez sans réflexion, mais afin que vous vous prépariez dignement... Quand Jésus-Christ est immolé (Χριστοῦ τεθυμένου), représentez-vous que le ciel s'entr'ouvre et que les anges descendent » (*Hom.* 3, *in Ephes.*, I, 21-23). « David était loin de conserver de l'inimitié, et cependant il n'avait pas un sacrifice comme le nôtre » (*Hom.* 3, *in David et Saul.*). « Tremblez donc devant cette table à laquelle nous participons tous — devant Jésus-Christ qui, pour nous, s'immole ici et qui repose sur cette table comme notre victime » (*Hom.* 8, *in Ep. ad Rom.*, n. 8). « Si le sacrifice de Job était une expiation pour ses enfants, comment doutez-vous que notre sacrifice procure du rafraîchissement aux défunts ? Dieu se montre favorable à l'un par condescendance pour l'autre. Ne négligeons donc point de secourir ceux qui nous ont quittés et de prier pour eux : nous avons devant nous la victime d'expiation pour le monde entier(τὸ κοινὸν τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον). Nous pouvons leur obtenir pardon par les prières et par les oblations offertes pour eux » (ἀπὸ τῶν ὑπὲρ αὐτῶν δώρων *Hom.* XLI, *in I ad Cor.*, n. 5). « L'évêque se tient à la table sainte et il offre le redoutable sacrifice... la grâce de l'Esprit-Saint accomplit cette mystérieuse oblation » (*in Pentec.*, I, 4). « Qu'est-ce que l'Apôtre appelle ici des choses célestes ? Les choses spirituelles ; bien qu'elles s'accomplissent sur la terre, elles sont dignes du ciel. Là Jésus-Christ est la victime ; l'Esprit Saint descend ; là nous avons celui qui est assis à la droite du Père ; par le Baptême nous devenons les fils et les concitoyens du royaume de Dieu ; c'est là, c'est au ciel que nous avons notre patrie, tandis que nous ne sommes que des étrangers ici-bas — quoi ? ne sont-ce pas là des choses vraiment célestes ? Les cantiques de louange ne sont-ils pas célestes ? Ne chantons-nous pas sur la terre le cantique des chœurs angéliques ? L'autel n'est-il pas céleste ? Il n'y a rien de charnel : tout y est spirituel : le sacrifice ne s'y réduit point en cendres, en fumée : tout s'y change en lumière et en splendeur » (*in Hebr.*, *hom.* 14, n. 1-2). « Lorsque vous voyez que le Seigneur est lui-même notre victime sur l'autel (τὸν κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον), que le prêtre est debout à l'autel (τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι), qu'il prie, que tous nous sommes comme empourprés de ce sang précieux, croyez-vous être encore sur la terre ? Quand le prêtre invoque l'Esprit Saint et qu'il offre le redoutable sacrifice (τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν), dites-moi, à quel degré d'honneur le placerons-nous » (*De sacerd.*, III, 4 ; VI, 4) ? « Le sacrifice reste le même, quel que soit celui qui l'offre — c'est le même sacrifice qu'il a donné à ses disciples et que les prêtres offrent maintenant. Ce der-

nier ne vaut pas moins que le premier, parce que ce ne sont pas les hommes qui le consacrent (ἁγιάζουσιν), mais celui qui a sanctifié l'un et l'autre. Comme les paroles que Dieu a dites sont les mêmes que le prêtre prononce maintenant, ainsi c'est le même sacrifice que Dieu a confié au prêtre » (*In II Timoth.*, *hom.* 2, n. 4). Par amour pour les hommes, « Jésus-Christ a institué le ministère sacerdotal (ἱερουργίαν), il a transformé le sacrifice, il a commandé de l'immoler lui-même au lieu des animaux » (ἀντὶ τῶν ἀλόγων σφαγῆς ἑαυτὸν προσφέρειν κελεύσας — *In I ad Cor.*, *hom.* 24, n. 2). — Saint Cyrille d'Alexandrie († 444) atteste que l'Eucharistie est un sacrifice. « Dans les églises nous célébrons le sacrifice saint, vivifiant et non sanglant (τὴν ἁγίαν καὶ ζωοποιὸν καὶ ἀναίμακτον τελοῦμεν θυσίαν), parce que nous croyons que le corps et le précieux sang offerts sur l'autel sont le corps et le sang du Fils de Dieu » (*explic.* 12. *cap.*). Dans l'Église « on sacrifie chaque jour d'une manière mystérieuse (μυστικῶς) le pain qui est descendu du ciel et qui donne la vie au monde » (*in Luc.*, II, 8). « Buvons son sang précieux pour expier les péchés et pour acquérir l'immortalité, en croyant que Jésus-Christ est tout ensemble prêtre (ἱερεύς) et victime (θυσία), que c'est lui même qui offre le sacrifice (ὁ προσφέρων) et qui est offert (ὁ προσφερόμενος), que c'est lui qui accepte le sacrifice (δεχόμενος) et qui est distribué dans la communion » (διαδιδόμενος — *Hom.*, 10, *in myst. cœnam*).

3. — En Occident, l'Église d'Afrique nous offre déjà dans Tertullien († vers 240) et dans saint Cyprien († 258) deux témoins incontestés de la doctrine catholique relativement au sacrifice eucharistique. Aux jours des Stations, certains fidèles s'abstenaient de participer au culte public parce qu'ils ne voulaient point rompre le jeûne en recevant la sainte communion. Tertullien leur conseille de prendre le corps du Seigneur pendant la célébration du sacrifice, de l'emporter chez eux et de se communier après l'expiration du jour de jeûne. *Nonne solemnior erit statio tua, si et* ad aram Dei *steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum erit — et* participatio sacrificii *et executio officii* (*De orat.*, c. 19). « Jésus-Christ est immolé » (*mactabitur Christus*) pour le fidèle baptisé qui « se nourrit de la moëlle du corps du Seigneur » (*opimitate dominici corporis vescitur*), c'est-à-dire l'Eucharistie (*de pudic.*, c. 9). A l'occasion des anniversaires on offrait le sacrifice eucharistique pour les défunts. *Pro anima mariti orat mulier et refrigerium interim appostulat ei et* offert *annuis diebus dormitionis ejus* (*de monogam.*, c. 7). L'assistance au sacrifice dans l'église est, avec la prédication de la parole de Dieu et la visite des ma-

lades, l'un des motifs qui permettent aux femmes de sortir de chez elles : *aut imbecillus ex fratribus visitandus aut* sacrificium offertur *aut verbum Dei administratur* (*de cult. femin.*, II, 11). — Saint Cyprien parle souvent du culte rendu à Dieu par l'Eucharistie et il y voit incontestablement un sacrifice proprement dit (*sacrificium Domini, sacrificium dominicum, sacrificia Dei, sacrificia divina celebrare*) dans lequel le corps et le sang de Jésus-Christ sont consacrés pour devenir l'aliment des fidèles. C'est dans le sacrifice eucharistique que les chrétiens puisent la force d'endurer le martyre (*ep.* 58, n. 1). La défense d'offrir le saint sacrifice pour un défunt, était une des punitions les plus sévères. Comme « les prêtres ne doivent servir qu'à l'autel et au sacrifice, qu'ils ne doivent, jour et nuit, n'avoir que des occupations célestes et spirituelles », les prédécesseurs de Cyprien dans la charge épiscopale avaient défendu aux fidèles de désigner, en mourant, un clerc pour les fonctions de tuteur : si quelqu'un violait cette défense « on ne ferait pas l'oblation pour lui, on n'offrirait pas le sacrifice pour le repos de son âme » (*ne offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur* — *ep.* 66, n. 2). Dans sa lettre *de sacramento dominici calicis*, saint Cyprien regarde la doctrine catholique du sacrifice de la Messe comme connue de tous ; il s'appuie sur cette doctrine pour combattre un abus, né « de l'ignorance et de la simplicité », et qui consistait à n'employer que de l'eau pour la célébration du sacrifice ; il démontre que, suivant l'exemple et le précepte du Seigneur, le vin seul, ou le vin mêlé d'un peu d'eau est l'élément du sacrifice eucharistique. « Le sang de Jésus-Christ ne peut être offert (*offerri*), si le vin manque au calice. Jésus-Christ est le grand prêtre de Dieu ; il s'est offert lui-même le premier en sacrifice à son Père (*sacrificium Patri seipsum primus obtulit*) et il a ordonné de renouveler ce sacrifice en mémoire de lui (*hoc fieri in sui commemorationem praecepit*) ; c'est pourquoi le prêtre est véritablement le représentant de Jésus-Christ (*vice Christi vere fungitur*) et il offre à Dieu le Père, dans l'Église, un sacrifice véritable et entier (*sacrificium verum et plenum*), s'il fait ce que Jésus-Christ a fait lui-même, c'est-à-dire s'il s'emploie à sacrifier comme il voit que Jésus-Christ, l'auteur et le maître de notre sacrifice, a sacrifié le premier » (*ep.* 63, n. 14). Saint Laurent ne pouvait retenir ses larmes en voyant saint Sixte, son évêque, conduit au martyre ; s'il pleure, ce n'est pas sur les tortures qui attendent l'évêque : c'est parce qu'on ne l'entraine point lui-même à la mort. *Quo progrederis sine filio, pater ? quo sacerdos sancte sine diacono properas ? Nunquam sacrificium sine ministro offerre consueveras* (S. AMBR., *de offic. min.*, l. 1,

c. 11, n. 205). Ailleurs, saint Ambroise remarque que tous les autres sacrifices ont dû cesser (*abolenda sacrificia*) après l'avènement de Jésus-Christ et que, dès lors, le sacrifice de la Passion du Seigneur (*sacrificium dominicæ passionis*) doit être seul offert à Dieu (*deferendum*), sur l'autel où « Jésus-Christ est la victime (*hostia*), où Jésus-Christ est immolé » (*de Spiritu s.*, l. 1, *prol.*, n. 4 — *ep.* 22, n. 13 — *in Luc.*, l. 1, n. 28). Ce ne sont point des larmes qu'il faut donner à nos défunts : nous devons recommander leur âme à Dieu par des oblations (*oblationibus* — *ep.* 39, n. 4). Lorsque Jésus-Christ est immolé (*immolatur*), un ange se tient auprès de l'autel (*in Luc.*, l. 1, n. 28). — D'après saint Augustin, l'Eucharistie est « le sacrifice suprême, le véritable sacrifice » (*summum verumque sacrificium*), car tous les sacrifices sont abolis (*de civil. Dei*, l. 10, c. 20). « Bien que Jésus-Christ n'ait été immolé qu'une seule fois (*semel immolatus est*) sur la croix, sous sa forme visible (*in seipso*), il est cependant immolé tous les jours pour les peuples sous les espèces étrangères (*in sacramento*), et ce n'est point mentir que de répondre à ce sujet : Jésus-Christ est immolé » (*ep.* 98, n. 9). Les chrétiens « célèbrent la mémoire (*memoriam celebrant*) du sacrifice accompli sur la croix, par la très sainte oblation (*sacrosancta oblatione*) et par la participation (*participatione*) au corps et au sang de Jésus-Christ » (*c. Faust.*, l. 20, c. 18). Malachie a très clairement (*apertissime*) annoncé l'abolition des sacrifices lévitiques et la célébration d'un sacrifice nouveau. « Quand nous voyons ce sacrifice offert à Dieu, en tout lieu, de l'Orient à l'Occident, par le sacerdoce de Jésus-Christ selon l'ordre de Melchisédech ; quand les Juifs ne peuvent nier que les sacrifices lévitiques ont cessé, pourquoi attendent-ils encore un autre Christ puisque la prophétie qu'ils lisent et qu'ils voient réalisée, pouvait être réalisée par lui seul » ? (*De civil. Dei*, l. 18, c. 35, n. 3). *Ne existimetis, non offerentibus vobis nec illo accipiente de manibus vestris, Deo sacrificium non offerri.... Adjungit et dicit : « Quia ab oriente sole usque ad occidentem nomen meum clarum factum est in gentibus... » Quid ad hæc respondetis ? Aperite oculos tandem aliquando et videte, ab oriente sole usque in occidentem non in uno, sicut vobis fuerat constitutum, sed in omni loco offerri sacrificium christianorum, non cuilibet deo, sed ei qui ista prædixit, Deo Israel... nec secundum ordinem Aaron, sed secundum ordinem Melchisedech* (*tr. adv. Judæos*, c. 9, n. 13). — Dans son livre d'or « *De fide ad Petrum* » (c. 19), saint Fulgence de Ruspe († 533) fait remarquer que l'Église catholique offre sans cesse le sacrifice de la Messe en mémoire du sacrifice de la croix. « Les sacrifices de l'Ancien Testament

étaient la figure (*figurate significabatur*) de la réalité qui devait nous être donnée ; mais ce sacrifice nous montre d'une manière sensible (*evidenter ostenditur*) ce qui nous a déjà été donné. Les sacrifices anciens annonçaient la mort que le Fils de Dieu devait un jour endurer pour les pécheurs ; notre sacrifice à nous, au contraire, nous annonce cette mort déjà endurée pour notre réconciliation ». — Saint Grégoire le Grand désigne d'ordinaire la célébration de l'Eucharistie par les mots « *Missam celebrare* ». « La chair et le sang de Jésus-Christ sont le sacrifice quotidien que nous offrons à Dieu. Ce sacrifice singulier, qui renouvelle (*reparat*) mystérieusement la mort du Fils unique, et qui représente (*imitatur*) sans cesse sa Passion, sauve l'âme de la perte éternelle. A l'heure du sacrifice, le ciel s'ouvre à la parole du prêtre ; les anges sont présents à ce mystère : le Très Haut s'unit au néant, le ciel à la terre. Nous devons nous immoler nous-mêmes dans la componction du cœur, parce qu'en célébrant les mystères de la Passion de Jésus-Christ, nous devons imiter ce que nous célébrons. Jésus-Christ est alors véritablement notre sacrifice devant Dieu, si nous nous immolons nous-mêmes » (*Dial.*, l, 4, c. 59).

4. — Ce que l'Église catholique nous enseigne relativement à la nature du sacrifice eucharistique, à son but et à son efficacité, les plus anciennes liturgies de l'Orient et de l'Occident l'attestent clairement. Les fidèles offrent des dons empruntés aux « fruits de la terre » (*ex terrenis fructibus*), et ces dons sont, par la consécration, changés en une « hostie spirituelle » (*hostia spiritualis*), au corps et au sang de Jésus-Christ. L'Eucharistie est un sacrifice de louange, d'expiation, d'impétration, d'actions de grâces, offert à la divine majesté par Jésus-Christ lui-même, mais par le ministère des prêtres visibles. On offre aussi ce sacrifice « pour le repos » des défunts et « à la gloire » des Saints. *Remotis obumbrationibus carnalium victimarum* spiritalem *tibi*, *summe Pater*, hostiam *supplici servitute deferimus, quæ miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur, pariterque et devotorum munus et remunerantis est præmium* (LEON.). — *Munus populi tui, Domine, placatus intende, quo non altaribus ignis alienus nec irrationabilium cruor effunditur animalium, sed sancti Spiritus operante virtute, sacrificium jam nostrum* corpus *et* sanguis *est* ipsius sacerdotis (LEON.). — *Tuæ laudis hostiam jugiter immolamus, cujus figuram Abel justus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedech sacerdos exhibuit, sed verus Agnus et æternus Pontifex, hodie natus, Christus implevit* (LEON.).

§ 30. — Raisons de convenance pour l'existence du sacrifice eucharistique.

1. — *Hominum natura visibile* exigit *sacrificium* (TRID., sess. 22, cap. 1). L'oblation de sacrifices visibles ou extérieurs, c'est-à-dire de sacrifices proprement dits, a sa raison d'être dans la nature même de l'homme — à la fois sens et esprit — et dans les rapports naturels qui unissent l'homme à Dieu : on peut donc y voir une nécessité de la loi naturelle. Les faits parlent dans le même sens, et presque chez tous les peuples nous trouvons le sacrifice et un sacerdoce. *In qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 1). Quoi qu'il en soit, c'est seulement dans l'oblation du sacrifice que le culte extérieur et public trouve sa parfaite manifestation telle qu'elle convient à l'infinie dignité du Très-Haut. Pour que l'incomparable excellence de Dieu reçoive, de la part de l'homme, un hommage complet, il faut que la religion possède et exerce un acte du culte qui, de sa nature, ne puisse être rendu à aucune créature et qui, dès lors, soit exclusivement réservé à Dieu : et cet acte du culte est précisément le sacrifice. *Hoc etiam videmus in omni republica observari quod summum rectorem aliquo* signo singulari *honorant, quod cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent* (S. THOM., 2, 2, q. 85, a. 2). Donc, en tant que la loi naturelle demande que l'homme honore par un acte spécial, extérieur et public, la grandeur et la majesté spéciales de Dieu, elle demande le sacrifice qui, dans la pensée de tous les peuples, a toujours été regardé comme la reconnaissance pratique et la plus solennelle de la Divinité. Les hommes ont l'obligation d'offrir non seulement le sacrifice intérieur et le sacrifice extérieur, au sens large du mot (accomplissement des bonnes œuvres), mais encore le sacrifice proprement dit, dans le culte public — par des prêtres qui sont leurs représentants à cet effet (1). Cette

---

(1) Sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis : quædam vero sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre (S. THOM. 2, 2, q. 85, a. 4, ad 3).

obligation naturelle, Dieu ne l'a point supprimée en établissant l'économie surnaturelle du salut : il l'a plutôt rendue plus forte, précisée et, dans les différents stades de la Révélation, — avant Jésus-Christ et après lui — modifiée en diverses manières (1). A ce point de vue encore, la grâce ne détruit pas la nature : elle corrige les défectuosités de la nature, elle la perfectionne en la surnaturalisant (2). Aussi, même en dehors de la Révélation, dans l'ordre purement naturel, une religion sans sacrifice serait imparfaite et défectueuse dans son culte. Tous les peuples possèdent un temple, un sacrifice, un sacerdoce — preuve que nous nous trouvons ici en face d'un fait qui a son principe dans la nature même de l'homme. Il s'ensuit que la religion révélée ou surnaturelle doit, bien plus encore, avoir un sacrifice qui soit, dans le culte, l'acte le plus parfait. Le culte mosaïque avait tout un ensemble de sacrifices ; l'Église fondée par Jésus-Christ doit donc nécessairement posséder un sacrifice, un sacrifice rituel qui soit une partie permanente et constitutive du culte chrétien et qui permette aux fidèles de s'acquitter, toujours et partout, de leurs obligations envers Dieu. Or, évidemment, c'est le sacrifice de la Messe et non celui de la croix qui répond à ces conditions. Le sacrifice que Jésus-Christ a offert une fois sur la croix est la source d'où sont sortis le Testament nouveau avec le trésor de ses grâces et le culte chrétien tout entier. *Christus per suam passionem* initiavit *ritum christianæ religionis offerens seipsum oblationem et hostiam Deo* (S. Thom., 3, q. 62, a. 5). Mais, à côté du sacrifice de la croix et après lui, il faut un autre sacrifice, tel qu'il soit la propriété de l'Église et qu'il puisse être continuellement offert à la gloire de Dieu par tout le peuple chrétien, par la médiation des prêtres. Seule, la Messe répond à ce but : elle est donc, au sens propre du mot, « le sacrifice de l'Alliance nouvelle », et, à ce titre, elle est le centre et le couronnement du culte divin dans le Nouveau Testament. — En établissant ainsi la nécessité d'un sacrifice permanent dans le christianisme, nous faisons entièrement abstraction de son caractère expiatoire ; nous envisageons le sacrifice uniquement comme acte essentiel et très parfait de l'hommage et de l'ado-

---

(1) Sacrificium exterius quoddam est, quod ex hoc solum laudem habet quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis, et ad hoc aliter tenentur qui sunt sub Lege Nova vel Veteri, aliter illi qui non sunt sub lege (S. Thom., 2, 2, q. 85, a. 1).

(2) Est gratia perfectio naturæ non tantum habilitans, verum etiam reformans et elevans. Reformando autem et elevando non destruit ipsam naturam nec aliquid quod sit de ipsa natura, sed defectum circa naturam (S. Bonav., *de myst. Trin.*, q. 1, a. 2).

ration que l'homme doit à Dieu, toujours et partout. Ce sacrifice permanent, il le faut à l'Église par cette seule raison que nous devons rendre en tout temps à la majesté divine le culte supérieur qui lui convient (MAL., I, 10-11). *Pro nostræ servitutis augmento sacrificium laudis offerimus* (MISS. ROM.). Le prophète Isaïe décrit (LVI, 7-8) le culte de la Sion messianique et il distingue deux actes de ce culte : le sacrifice et la prière. « Vos sacrifices me seront agréables sur mon autel » (*placebunt mihi super altari meo*). Les sacrifices du Testament ancien doivent assurément trouver leur réalisation parfaite dans le culte de la Sion nouvelle. Le plus précieux joyau, la plus riche parure du culte, le sacrifice, doit se retrouver dans le royaume de Jésus-Christ. Une religion sans sacrifice ne serait point la véritable religion, une religion divine (1).

2. Le sacrifice sanglant que Jésus-Christ a offert une fois sur la croix est, dans la plénitude des temps, l'unique sacrifice absolu d'où partent et où convergent, comme à leur centre, tous les autres sacrifices des diverses économies du salut. Il est le principe et la source de toute expiation et de toute sanctification pour l'humanité, avant comme après Jésus-Christ. « Par une seule oblation, Jésus-Christ a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés » (HEBR., X, 14). Les nombreux sacrifices du Testament ancien avaient pour but principal, dans le plan divin, d'annoncer le sacrifice de la Rédemption future et de conduire ainsi les hommes au Rédempteur en éveillant des sentiments de foi, de confiance, de repentir et de pénitence (2). *Sacrificia tempore legis scriptæ placuerunt Deo et spectabant ad cultum divinum, eo quod omnia erant* signa profitentia *et* præfigurantia *re-*

---

(1) Loquitur Apostolus (HEBR. X, 18) de universali et omnipotenti sacrificio ; illud enim est unicum in cruce peractum, ex quo vim habent nostra sacrificia. Illud enim unicum fuit quasi materia, fons et pretium nostrorum nostraque illius sunt quasi rivulus, applicatio et repræsentatio continua. Unde patet, Missam non esse injuriam cruci, quum sit crucis assidua commemoratio et commendatio : sacrificium enim crucis nobis pretium comparavit, Missa vero confert nobis hujus pretii applicationem. Alioquin enim Ecclesia, quæ Christi respublica est et lex perfectissima, careret quotidie sacrificio et cultu Dei latriæ solemni et publico. Quum nulla gens, nulla religio, nulla Ecclesia fuerit unquam sine sacrificio et sacerdotio, quis credat hoc unum a Christo neglectum, quum institueret formaretque suam Ecclesiam quasi rempublicam divinam et omnibus numeris absolutam ? (CORNEL. A LAPIDE, *in Hebr.* X, 18).

(2) Licet diversa animalia in Veteri Lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus. Unde significabatur quod oblatio veri agni, i. e. Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum (S. THOM., 3, q. 22, a. 3, ad 3).

parationem humanam, quæ fuit per oblationem agni immaculati et effusionem sanguinis Jesu Christi (S. BONAV., *de myst. Trin.*, p. 1, a. 2). Cette disposition de l'économie du salut permet évidemment de conclure qu'il doit y avoir, après Jésus-Christ, un sacrifice destiné, entre autres choses, à rappeler sans cesse aux hommes le sacrifice offert pour notre Rédemption et à ouvrir à tous les fidèles le trésor inépuisable des grâces méritées sur la croix. De même que l'entière réconciliation et la Rédemption surabondante opérées par le sacrifice du Sauveur ne rendaien pas superflus les sacrifices antérieurs à Jésus-Christ, de même elles sont bien loin d'exclure l'existence d'un sacrifice permanent dans le christianisme. La « rédemption » (λύτρωσις) que Jésus-Christ « a trouvée » c'est-à-dire réalisée par son immolation, est « éternelle » (αἰωνία), en tant que sa vertu s'étend à tous les temps, depuis l'origine du monde jusqu'à sa consommation : tous les autres sacrifices, avant et après Jésus-Christ, ont pour but de rappeler la mémoire du sacrifice de la croix, de publier partout et toujours l'excellence de cette immolation et la plénitude des grâces dont elle est la source. L'image de Jésus-Christ crucifié doit être sans cesse « représentée » au regard spirituel de tous les rachetés ; elle doit s'imprimer ainsi profondément dans leur cœur (GALAT., III, 1).

3. — La nature spéciale du sacrifice de la Loi nouvelle, sa perfection et son unité peuvent elles-mêmes se déduire comme la conclusion d'autres vérités absolument incontestables et incontestées (1). Le Sauveur n'est pas venu « détruire » la Loi du Testament ancien, mais la « remplir » (πληρῶσαι, adimplere), c'est-à-dire lui donner toute sa plénitude et son entière perfection. *Nova Lex complet quod Vetus Lex figurabat, unde dicitur* (COLOSS. II, 17) *de ceremonialibus, quod erant* umbra futurorum, corpus *autem* Christi, *i. e. veritas pertinet ad Christum; unde Lex Nova dicitur* lex veritatis, *Lex autem Vetus* umbræ *vel* figuræ (S. THOM., 1, 2, q. 107, a. 2). Il n'a donc pas simplement aboli les sacrifices par la loi mosaïque : il leur a donné leur suprême consommation. A la place des ombres et des figures, il a institué un sacrifice nouveau, en harmonie avec la perfection de la Loi nouvelle. Dieu ne voulait plus accepter les oblations

---

(1) Evangelicæ legis perfectio et status gratiæ revelatæ id exigunt, ut nunc in plenitudine temporis offeratur Deo hostia munda, placida, per se acceptabilis et finalis ; hoc autem esse non potest nisi corpus et sanguis Salvatoris seu ipsemet Christus, qui etiam, quum se in sacramento per modum cibi ac potus exhibeat, essentialiter adest, quemadmodum cibus potusque corporeus realiter cibando conjungitur (DION. CARTUS, *de contempl.*, I. I. 53).

insuffisantes du Testament ancien : c'est pourquoi il a « formé un corps » au Messie (HEBR. x, 5) pour que le Sauveur offrît le sacrifice de sa vie par l'effusion de son sang. Ce sacrifice s'est accompli sur la croix. Là, « Jésus-Christ, notre agneau pascal, a été immolé » (I COR., v, 7). Or, le sacrifice permanent du culte de la Loi nouvelle ne pouvait le céder en perfection au sacrifice de la croix : par conséquent, Jésus-Christ doit être lui-même le continuel sacrifice de nos autels (1). *Congruebat, ut homines haberent* oblationem exteriorem ; *sed Dominus unica oblatione* offerendo se *omnes alias oblationes evacuaverat : ergo si non debuit reficere quod destruxerat, debuit dare nobis illam eamdem, quam obtulit, et non aliam. Ergo sicut* corpus Christi verum *fuit* oblatum *in* cruce, *ita* sacrificatur *in altari* (S. BONAV., IV, dist. 10, p. 1, q. 1).

On arrive à la même conclusion, si l'on considère la perfection et la permanence du souverain sacerdoce de Jésus-Christ. Le sacerdoce lévitique, aussi bien que ses sacrifices, a été abrogé à cause de « son impuissance et de son inutilité » (HEBR., VII, 18) ; il a été remplacé par le sacerdoce incomparablement plus excellent et plus efficace de Jésus-Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Jésus-Christ vit éternellement ; il possède donc le souverain sacerdoce pour l'éternité (ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην HEBR. VII, 24). Cette plénitude du suprême pouvoir sacerdotal appartient si exclusivement au Sauveur qu'il n'a ni ne peut avoir, dans sa dignité, ni associés, ni prédécesseurs, ni successeurs. Il n'a que des ministres et des représentants qui, en son nom et en vertu d'une mission reçue de lui, exercent les fonctions du prêtre. Par ces ministres visibles, le pontife souverain selon l'ordre de Melchisédech continue son sacerdoce dans l'Église militante, jusqu'à la consommation des siècles, en offrant sans interruption sur nos autels un sacrifice à la gloire de la majesté divine. Puisque l'action sacerdotale de Jésus-Christ n'a point pris fin avec le sacrifice offert une fois sur la croix, puisqu'elle se continue sans interruption sur la terre, « il est » donc « nécessaire qu'il ait aussi quelque chose qu'il puisse offrir » (HEBR. VIII, 3) ; et l'offrande de son sacrifice toujours renouvelé ne peut être que l'offrande la plus parfaite, c'est-à-dire son propre corps et son propre sang. Le

---

(1) Est valde consentaneum perfectioni Ecclesiæ, ut offerat Deo id quod in ea majus et excellentius est ; hoc autem est corpus et sanguis Christi. Etenim sicut ad substantiam religionis pertinet, sacrificium Deo offerre, ita ad perfectionem ejus spectat, ut ex melioribus bonis sacrificium Deo offeratur. Item conveniens fuit ad significandam excellentiam et sufficientiam sacrificii crucis, ut hoc nostrum sacrificium unum esset cum illo in re oblata et in principali offerente (SUAREZ, disp. 55, sect. 1, n. 6).

sacrifice de Jésus-Christ ne peut être qu'une immolation de lui-même — sur l'autel comme sur la croix. La différence, de part et d'autre, n'est que dans la forme extérieure du sacrifice qui, sur la croix, était sanglante tandis que, sur l'autel, elle est non sanglante. Cette différence répond au but différent du sacrifice de la croix et de celui de l'autel. Pour obtenir le pardon des péchés, il fallait que le sang du Sauveur fût répandu sur la croix ; pour appliquer aux âmes ce pardon, l'effusion réelle du sang sur l'autel n'est plus nécessaire. Après que Jésus-Christ, par son sacrifice sanglant offert une fois sur la croix, a expié surabondamment les péchés du monde, l'immolation sanglante n'a plus lieu en réalité, mais le sacrifice sanglant de la Rédemption est renouvelé d'une manière non sanglante en vue de l'application des mérites acquis par cette Rédemption même. Donc, alors que, dans l'Ancienne Loi, le sacrifice sanglant était le principal parce qu'il confessait constamment que les péchés n'étaient pas encore expiés, un sacrifice non sanglant — le sacrifice des rachetés — pouvait seul être en harmonie avec le caractère de la Loi nouvelle.

La perfection et l'efficacité singulières du sacrifice du Testament nouveau expliquent aussi son unité (1) ; en dehors de l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ il n'y a, dans le christianisme, aucun autre sacrifice proprement dit. *Patet, quare in statu legis gratiæ non offeratur sacrificium figurale, sed ipse Jesus Christus in sua carne et sanguine, pro eo quod est tempus* colendi *Deum* veraciter *et* perfecte *et* ideo *oportet, quod* sacrificium verissimum *et* perfectissimum offeratur, *quod quidem est* unicum *et* solum, *ipse sc. Jesus Christus* (S. Bonav., *de myst. Trinit.*, q. 1, a. 2). La perfection de notre sacrifice renferme, supplée et dépasse tous les sacrifices qui ont jamais été institués ou qui pourraient l'être (2). *Deus legalium differentias hostiarum* unius sacrificii perfectione *sanxit* (Sacr. Greg.).

---

(1) D'après saint Augustin, l'Eucharistie est « unicum sacrificium pro nostra salute » (*c. Cresc.* l. 1, c. 25, n. 30), « verissimum et singulare sacrificium » (*de spiritu et littera,* c. 11, n. 18). Cf. Suarez disp. 74, sect. 4. — Joann. a S. Thoma, disp. 32, a. 2.

(2) Hoc sacrificium est unicum in Lege Nova et singulare. Nec enim nunc alia sacrificia a veris Christi cultoribus exerceantur aut acceptantur. Et quidem merito : siquidem hoc unum sacrificium est adeo sublime et excellens atque in infinitum superans omne aliud sacrificium quocumque tempore exhibitum vel quod unquam exhiberi posset, ut simul cum illo nullum aliud fuerit admittendum. Nec extat in Ecclesia potestas ad aliud sacrificium instituendum, quia hoc ipsum ita institutum fuit a Christo, ut esset *unicum* (Aversa, q. 11, sect. 1).

DEUXIÈME ARTICLE

Essence du sacrifice eucharistique.

C'est une vérité révélée, une vérité définie par l'Église comme un dogme de notre foi que, par la célébration de l'Eucharistie ou par la Messe, « on offre à Dieu un sacrifice véritable et proprement dit » (*verum et proprium sacrificium* — TRID., sess. 22, can. 2). C'est déclarer, en même temps, que la célébration de l'Eucharistie possède et doit posséder tous les éléments et tous les caractères qui constituent l'essence du sacrifice. Mais nous ne rencontrons plus la même certitude lorsqu'il s'agit de déterminer ce qui est essentiellement requis pour le sacrifice, en quoi consiste spécifiquement l'essence du sacrifice eucharistique. Sur la première question — réalité du sacrifice de la Messe (*an sit*) — il y a toujours eu unanimité dans l'Église catholique ; sur la seconde question — comment tous les éléments essentiels du sacrifice proprement dit se retrouvent-ils dans la célébration de la Messe (*quomodo missa sit sacrificium*) — les théologiens catholiques eux-mêmes diffèrent de sentiment. Nous sommes ici en présence d'un mystère dont l'obscurité et la profondeur ne sauraient être entièrement pénétrées par l'esprit humain. Il y a donc comme un appel à nos sentiments d'admiration et d'adoration dans ces mots de la formule de la consécration : « mystère de foi ». En traitant cette question, nous ne perdrons jamais de vue qu'il s'agit d'un sacrifice « singulier » (*sacrificium* singulare), unique dans son genre. Il appartient tout entier à l'ordre surnaturel, puisqu'il n'est réalisé que par un miracle de la toute-puissance divine. Ce qui est merveilleux, c'est surtout ceci, que la victime glorieuse et vivante est immolée sans souffrir ni mourir, alors que, dans tous les autres sacrifices, ce sont des êtres vivants qui sont offerts par une immolation réelle, par l'effusion du sang. La possibilité d'un mode si singulier d'oblation vient de ce fait également extraordinaire et merveilleux, que la victime est offerte ici non point sous sa propre forme, mais sous des espèces étrangères, sous les espèces sacramentelles. — Dans l'étude de l'essence spéciale du sacrifice eucharistique, nous examinerons la victime, le sacrificateur et l'immolation. Nous prenons pour guide, en effet, la déclaration du Concile de Trente : *Una eademque est hostia, idem*

nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa (Trid., sess. 22, cap. 2). Sur la croix et sur l'autel nous avons donc une seule et même victime, un seul et même prêtre; mais, sur la croix, l'immolation était sanglante ; à l'autel, elle est non sanglante.

§ 31. — La victime eucharistique.

1. — Sur l'autel, la victime substantielle (*victima, hostia*) est le corps et le sang de Jésus-Christ, ou Jésus-Christ tout entier. *Proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione* Christus *immoletur* (S. Thom., 3, q. 83, a. 1). Or Jésus-Christ est immolé non point dans son mode d'existence naturelle ou céleste, mais dans son mode d'existence sacramentelle sous les espèces eucharistiques. *Christus non offertur ut in propria specie naturali existens, sed ut existens sub speciebus panis et vini* (Pasqualigo, tr. 1, q. 28, n. 1). — Après la célébration de l'Agneau pascal, qui était une figure, Notre Seigneur Jésus-Christ « a offert à Dieu son Père, son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin » ; et, en même temps, « il a institué un nouvel agneau pascal, qui est lui-même, en tant qu'il est immolé dans l'Église par les prêtres, sous des signes visibles » (*seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*) ; — il a ordonné que « les Apôtres et les autres prêtres offriraient son corps et son sang » ; — « dans ce sacrifice divin (*in divino hoc sacrificio*), qui s'accomplit à la Messe, ce même Jésus-Christ qui s'est immolé une fois d'une manière sanglante sur l'autel de la croix, est présent et il est immolé d'une manière non sanglante » (*incruente immolatur* — Trid., sess 22, cap. 1-2, can. 2).

2. — Ces expressions doivent s'entendre au sens exclusif : dans l'Alliance nouvelle, Jésus-Christ seul est immolé, et rien autre que le corps et le sang de Jésus-Christ n'est sacrifié (*sacrificatur, immolatur*). Il est donc impossible de regarder les espèces ou même les substances du pain et du vin comme des parties constitutives, intrinsèques quoique secondaires, de l'objet proprement dit du sacrifice eucharistique (1). Cette opinion est déjà exclue par la déclaration du Concile de Trente affirmant que, sur l'autel, la victime est la même que sur la croix

(1) Sans doute, à la Messe, le pain et le vin sont offerts à Dieu (*offeruntur*), c'est-à-dire dédiés au service divin ; mais ils ne sont pas sacrifiés par la consécration (*non sacrificantur*).

(*una eademque hostia*). La manière dont le Concile s'exprime prouve également que les espèces eucharistiques n'appartiennent point à l'objet du sacrifice. Il ne dit point, en effet, que le corps et le sang de Jésus-Christ sont sacrifiés « avec » (*cum*) les espèces; il répète expressément que Jésus-Christ est immolé « sous » les espèces ou signes symboliques (sub *speciebus panis et vini* — sub *earumdem rerum symbolis* — sub *signis visibilibus*). L'objet sensible et visible du sacrifice — le corps et le sang de Jésus-Christ — est présent, dans l'Eucharistie, d'une manière invisible; par conséquent il doit devenir visible pour nous, comme l'exige l'oblation, en d'autres termes il doit devenir une oblation visible par les espèces que nos sens perçoivent et à l'existence desquelles est attachée la présence du corps et du sang immolés dans l'Eucharistie. *Species pertinent ad rem oblatam non ut pars constitutiva, sed ut ratio qua res oblata fit proxime offeribilis atque ideo non sunt id quod offertur, sed id quo hostia fit offeribilis sacrificio visibili* (Pasqualigo, tr. 1, q. 29, n. 10). — Bien moins encore peut-on dire que la substance des éléments eucharistiques est sacrifiée en même temps que Jésus-Christ : cette substance constitue simplement la condition indispensable ou le point de départ nécessaire (*terminus a quo*) pour la réalisation du sacrifice eucharistique. *Panis et vinum quoad* substantiam *nullo modo sunt materia oblata in sacrificio Missæ, sed tantum terminus a quo materiæ oblatæ* (Pasqualigo, tr. 1, q. 30, n. 4). — Le sacrifice de pain et de vin offert par Melchisédech, ce sacrifice qui était une figure (*typus*) est suffisamment réalisé sous la Loi nouvelle, par le fait que le pain et le vin sont maintenant des conditions nécessaires pour la célébration de l'Eucharistie, c'est-à-dire pour l'oblation et pour l'immolation visibles du corps et du sang de Jésus-Christ sur nos autels. La réalité (*antitypus*) doit être plus noble et plus excellente que la figure (*typus*) (1). — De même, de ce que les espèces appartiennent à l'essence du sacrement de l'Eucharistie ou de ce qu'elles concourent intrinsèquement à constituer le sacrement, il ne s'ensuit nullement qu'elles soient partie essentielle de l'objet du sacrifice eucharistique. Le sacrifice et le sacrement diffèrent, en effet, à ce point de vue, quoique tous deux soient réalisés par un seul et même acte qui est la consécration : pour l'essence du sacrifice il suffit que l'objet offert soit visible au moyen d'une chose qui lui est unie, tandis que la nature du

(1) Licet veritas respondeat figuræ quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, quia oportet quod veritas figuram excedat (S. Thom., 3, q. 48, a. 3, ad 1).

sacrement exige qu'au moins une de ses parties essentielles soit en elle-même perceptible aux sens (1).

3. — Sur l'autel, comme autrefois sur la croix, Jésus-Christ n'offre rien autre chose, rien de moins que lui-même — lui-même dans son humaine nature : il offre, dès lors, le don le plus parfait et le plus précieux qui puisse s'imaginer. La grandeur, l'excellence et la valeur de cette hostie dépassent toutes nos conceptions. La sainte humanité du Sauveur est, en elle-même; le chef-d'œuvre et le couronnement de la création tout entière puisqu'elle réunit, en les dépassant encore, tous les privilèges et toute la dignité des êtres finis ; et, en outre, par son union hypostatique avec la Divinité, elle acquiert et possède une excellence et une dignité infinies (2). *Sacerdos consideret quid, quale et quantum sit sacrificium istud in quo Christus, Deus et homo, offertur, et ita cum ingenti humilitate, filiali timore, reverentia præcordiali, puritate præcipua caritateque fervida progrediatur ad sanctum sanctorum* (DION. CARTUS.).

§ 32. — Ceux qui offrent le sacrifice eucharistique.

1. — Sans doute l'essence du sacrifice est intrinsèquement constituée (3) par l'objet du sacrifice (*res sacrificanda*) et par

---

(1) *Species* panis et vini non habent se ut pars hostiæ vivæ vel immolatæ ; non enim illæ offeruntur Deo per actionem sacrificandi, sed sunt quiddam necessarium ex parte termini immolationis, nimirum ut corpus et sanguis hostiæ possint ex vi verborum separatim poni tanquam partes hostiæ immolatæ. Hæ tamen species pertinent ad rationem *sacramenti* eucharistiæ, quod constat specie externa visibili et interna substantia corporis et sanguinis Christi ibi invisibiliter latente. De ratione enim *sacramenti* est, ut sit res vel cærimonia *per se sensibilis*, habens vim sanctificandi suscipientem ; de ratione vero *hostiæ* non est, ut per se sensibilis sit, quia Deo offertur, cui nihil occultum, sed sufficit, ut per aliud cui subest, nobis sensibilis fiat, ut sciamus ibi eam latere et possimus eam contrectare. Pari modo extrinseca est huic hostiæ et sacrificio *substantia* panis et vini, quia hæc non offertur Deo instar hostiæ, sed ut materia hostiæ vel sacrificii, non permanens, sed transiens, vel potius ut sub illis speciebus hostia per immolationem seu actum sacrificandi constituatur (LESSIUS, *De perfect. divin.*, l. 12, c. 13, n. 96).

(2) Tanto quis Deum magis honorare censetur, quanto ei pretiosiorem obtulerit hostiam, dummodo ex digna id devotione efficiat, unde Abel de optimis gregum immolans Deo complacuit, Cain de vilioribus offerente divinitus reprobato. Nonne ergo Salvator, ut homo, per hoc potissime Deum incessanter honorat, quod tam superdignissimam corporis et sanguinis sui hostiam et sui Deo Patri jugiter omni die immolari instituit, jussit et fecit ? (DION. CARTUS., *de contempl.*, l. 1, a. 53).

(3) Sacrificium proprie ac formaliter sumptum consistit in oblatione seu actione qua offertur hostia (ANTOINE, *De sacrif. Miss.*, q. 6).

l'acte sacrificateur (*actio sacrifica*); mais elle a un rapport si intime avec la cause efficiente extrinsèque, c'est-à-dire avec le sacrificateur (ou les sacrificateurs) qu'on ne saurait l'étudier ni la connaître complètement, si l'on ne tient compte de celui qui offre le sacrifice. Ce n'est pas seulement l'existence du sacrifice, c'est aussi sa valeur et son efficacité qui dépendent pour une bonne part, du sacrificateur. Le sacrifice et le prêtre sont inséparables ; ils se supposent réciproquement.

2. — Le sacrifice eucharistique a encore ceci de singulier que plusieurs personnes participent et coopèrent à son oblation — d'une manière essentiellement diverse, cependant, et à un degré plus ou moins parfait. En effet, Jésus-Christ a laissé le sacrifice eucharistique à son Église, afin qu'elle l'offre par les prêtres, et, en même temps, il l'offre sans cesse lui-même, mais par le ministère de ces mêmes prêtres (Cfr. Trid., sess. 22, cap. 1, 2). Ceux qui offrent le sacrifice sont donc Jésus-Christ, le prêtre, l'Église ou chacun des fidèles.

3. — Après que Jésus-Christ est entré dans le sanctuaire du ciel, il reste « pontife éternel selon l'ordre de Melchisédech » (Hebr., vi, 18-20) ; aussi longtemps que les hommes auront besoin d'un Médiateur auprès de Dieu, il exerce en leur faveur sa fonction de prêtre souverain ; il marche devant eux » (πρόδρομος) et il leur rend possible de le suivre dans le ciel. En sa qualité de pontife suprême selon l'ordre de Melchisédech, il est donc au premier rang parmi ceux qui offrent le sacrifice eucharistique : — sur l'autel, il est le prêtre principal (*offerens principalis*). « Nous avons un grand prêtre (ἱερέα μέγαν) qui est établi sur la maison de Dieu » (Hebr. x, 21) ; c'est Jésus-Christ qui continue dans l'Église sa fonction sacerdotale, son rôle de sacrificateur et de victime. *Una est fidelium universalis Ecclesia, in qua* idem ipse sacerdos *est* sacrificium *Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur* (Later. iv, c. 1). — Sur l'autel, Jésus-Christ s'immole lui-même : aussi véritablement, aussi parfaitement qu'il est victime, il doit donc être sacrificateur. Partout où l'on célèbre, c'est Jésus-Christ qui, invisiblement il est vrai, accomplit, comme prêtre principal, l'acte proprement dit du sacrifice en tant qu'il rapporte l'acte de la consécration à la gloire de Dieu et que, par cet acte, il s'offre lui-même à son Père (1). Ainsi, à chaque Messe, Jésus offre son

(1) Christus Dominus in eo concursu, quo concurrit cum sacerdotibus ad hujus sacrificii actionem, se gerit ut supremum Dei cultorem et intercessorem pro hominibus, quia totam illam suam actionem ordinat in

sacrifice aussi réellement qu'il l'a fait autrefois dans le Cénacle et sur la croix. S'il est, dans tout sacrifice eucharistique, le prêtre principal, c'est parce que tout sacrifice eucharistique est physiquement une action de Jésus-Christ par un acte actuel de sa volonté ; tandis qu'il est le principal dispensateur des sacrements par cela seul que les sacrements sont moralement ses actes, en d'autres termes parce qu'ils sont dispensés par ses représentants en son nom et par son autorité (1). Cette différence vient de ce que le sacrifice et les sacrements n'ont ni la même nature, ni le même but (Cfr. SUAREZ, disp. 77, sect. 1, n. 3-6). Et c'est précisément parce que le sacrifice eucharistique a ce privilège d'avoir Jésus-Christ, le Saint par excellence, non seulement pour hostie, mais encore, dans toute la force du mot, pour principal sacrificateur, qu'il possède une infinie dignité, qu'il est souverainement agréable à Dieu, qu'il reste toujours pur et toujours efficace, si coupables que puissent être ceux qui coopèrent à son oblation visible.

4. — Jésus-Christ, pontife suprême, « est assis dans le Ciel à la droite du trône de la souveraine Majesté » (HEBR. VIII, 1) ; il ne peut donc s'offrir lui-même sur la terre que par les mains et par les lèvres de ses représentants visibles — et ces représentants du Sauveur dans l'oblation du sacrifice eucharistique sont exclusivement les prêtres validement ordonnés (2). Seuls, les prêtres sont les ministres secondaires et subordonnés, il est vrai, mais cependant les ministres véritables et proprement dits du sacrifice eucharistique. En effet, le pouvoir surnaturel de consacrer, indispensable pour réaliser l'acte du sacrifice eucharistique, est donné uniquement par l'ordination sacerdotale ; il est donné immédiatement par Dieu par l'impression d'un caractère ineffaçable, en sorte que le pouvoir d'offrir le sacrifice ne peut être ni retiré ni empêché dans son exercice valide par personne sur la terre. *Episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest. Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat*

---

cultum Dei eamque Patri repræsentat in memoriam suæ passionis, ut hominibus propitius sit (SUAREZ, disp. 77, sect. 1. n. 6).

(1) Tam ad perpetuitatem sacerdotii Christi quam ad dignitatem nostri sacrificii confert, quod Christus non præcise per legatos aut sacerdotes, sed per seipsum actu formali et elicito istud sacrificium Deo Patri offerat (SALMANT., disp. 13, dub. 3, n. 50). — Cfr. PASQUALIGO, tr. 1, q. 133.

(2) Nos offerimus sacrificium, vobis (à vous, laïques) non licet (S. AUG., serm. 137, c. 8, n. 8). L'oblation du sacrifice appartient à l'évêque et au prêtre (serm. 227).

potest auferre characterem baptismalem (S. THOM., 3, q. 82, n. 8, ad 2). En vertu de l'institution faite par Jésus-Christ, le caractère de sacrifice est si essentiellement lié à la double consécration, que le prêtre lui-même ne peut jamais séparer ces deux choses : s'il a l'intention nécessaire pour consacrer validement, par le fait même et n'en eût-il pas la volonté, il accomplit le sacrifice eucharistique (1).

L'oblation du sacrifice de l'autel est toujours un acte officiel et public du prêtre, en tant que le prêtre ne peut ici agir ni parler qu'en sa qualité d'organe de Jésus-Christ, et non point comme personne privée. *Sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum* (S. THOM., 3, q. 83, a. 1, ad 3). En outre, à la Messe, il n'est que le délégué de l'Église ou du peuple auprès de Dieu. — Donc, à l'autel, le prêtre agit comme ministre de Jésus-Christ et de l'Église ; mais il faut remarquer avec soin que sa représentation officielle n'est point identiquement la même à l'égard de Jésus-Christ et à l'égard de l'Église (2). Jésus-Christ est le prêtre invisible et le principal sacrificateur ; il doit, dès lors, être toujours représenté par un prêtre visible et secondaire, mais cette représentation est limitée à l'accomplissement de l'acte essentiel du sacrifice par la consécration du pain et du vin. Au moment de la transsubstantiation, le prêtre est, à l'égard de l'Église, le représentant autorisé de Jésus-Christ, repré-

---

(1) Etsi consecratio et oblatio differant ratione, quicumque tamen vult consecrare sicut Christus instituit, eo ipso vult offerre, quia talis consecratio involvit oblationem eique inest, ita ut (quod ad hujus sacrificii essentiam attinet) non alia sit requirenda oblatio, quam quæ importatur in consecratione facta secundum quod Christus instituit (SYLVIUS, 3, q. 83, a. 1, concl. 4).

(2) Distinguere possumus in Missa substantiam sacrificii ab aliis orationibus et cærimoniis ; nam licet totum illud ministerium fiat a sacerdote ut a publico ministro inter Deum et homines constituto, *diverso* tamen *modo* : nam in his quæ sunt de institutione Christi, i. e. in substantia sacrificii per se gerit personam Christi, a qua habet potestatem et cujus personam repræsentat et minister existit, unde sub hac ratione non comparatur Ecclesia ad sacerdotem ut principale offerens ad ministeriale, sed ut populus ad publicum ministrum datum a Deo, et ideo non potest ab illo potestatem auferre sic offerendi, pro quocumque voluerit, quamvis possit non concurrere nec consentire cum illo nec velle, quantum in ipsa est, per eum offerre eo modo quo potest populus fidelis per sacerdotes offerre, nam hujusmodi modus concurrendi pendet ex voluntate Ecclesiæ... In his autem quæ sunt ex institutione Ecclesiæ, ut sunt orationes publicæ et cærimoniæ, proprie se habet sacerdos ut minister Ecclesiæ, in cujus persona loquitur et operatur, et ideo ab eadem potest omnino tali ministerio privari et ita fieri censendum est per ecclesiasticas censuras (SUAREZ, disp. 77, sect. 2, n. 6).

sentant établi pour le peuple : il n'est point le ministre subordonné de l'Église, parce que l'Église ne peut le dépouiller du pouvoir d'offrir le sacrifice. — Il en est autrement pour les prières et cérémonies que l'Église joint à l'acte essentiel du sacrifice, et qui ont surtout pour objet l'oblation du sacrifice offert par Jésus-Christ par le ministère du prêtre. Dans ces rites et dans ces prières liturgiques, le prêtre agit et parle seulement comme ministre de l'Église, au nom de l'Église, en vertu d'une mission qu'il tient de l'Église. *Sacerdos in Missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit, sed in* consecratione *sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem* (S. Thom., 3, q. 82, a. 7, ad 3). Un prêtre séparé, par des censures, du corps mystique de Jésus-Christ perd le droit et le pouvoir d'agir officiellement, dans la célébration de la Messe, en qualité d'organe ou de représentant de l'Église. Les prières de ce prêtre ne sont plus les prières de l'Église ; elles ne possèdent donc aucune vertu, aucune efficacité objective, c'est-à-dire indépendante de la disposition subjective de celui qui prie. *Si sacerdos ab unitate Ecclesiæ præcisus Missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi ; sed quia est ab Ecclesiæ unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent* (S. Thom., *l. c.*).

5. — Ainsi, Jésus-Christ a laissé le sacrifice eucharistique comme un précieux héritage à l'Église, son épouse bien-aimée, « pour qu'elle l'offre toujours par les prêtres » (Trid., sess. 22, cap. 1) (1). Sur la croix, il s'est immolé « pour rassembler les enfants de Dieu, qui étaient dispersés » (Joann., xi, 52), pour réunir les fidèles de toutes les nations en un seul peuple de Dieu, en un seul bercail sous un seul pasteur (Joann., x, 16), pour en faire les membres d'un même corps, qui est l'Église (Éphes., v, 25-27). Sur nos autels, il s'immole en tant qu'il est le Chef de son corps mystique, c'est-à-dire en union avec son Église. L'Église immole avec Jésus-Christ, et elle s'offre avec lui. On peut bien, ici, distinguer entre le Chef et le corps, mais on ne peut les séparer. « D'après la volonté de Jésus-Christ, le sacrifice quotidien de l'Église (*quotidianum Ecclesiæ sacrificium*) devait être une image du sacrifice de la croix : puisqu'en effet l'Église est le corps de Jésus-Christ et que Jésus-Christ est le Chef de ce corps, elle apprend à s'offrir elle-même par lui »

(1) Datum est hoc sacrificium universæ Ecclesiæ, ut ipsa illud offerat, quamvis per sacerdotes, quibus potestas offerendi specialiter commissa est (Suarez, disp. 77, sect. 3, n. 1).

(*quum ipsius capitis corpus sit, seipsam per ipsum discit offerre* — S. AUG., *de civit. Dei*, l. 10, c. 20). — La célébration de l'Eucharistie est le sacrifice de l'Église, le sacrifice du peuple chrétien et, comme telle, elle a aussi pour but de traduire, d'exprimer l'esprit de sacrifice des fidèles, leur absolue soumission à Dieu. La célébration de la Messe est un acte public du culte, un acte social accompli au nom de la communauté par un sacerdoce spécialement destiné à cet effet. Donc, toute messe, celle-là même qu'on appelle messe privée, est offerte par un ministre officiel de l'Église (*a publico Ecclesiæ ministro*) non seulement pour lui, mais pour tous les fidèles (1) qui appartiennent au corps de Jésus-Christ ; elle est, dès lors, véritablement une messe publique ou commune (*missa vere communis* — Cfr. TRID., sess. 22, cap. 6).

6. — Les fidèles eux-mêmes offrent, au véritable sens du mot, le sacrifice eucharistique ; toutefois, à des degrés différents, selon la part qu'ils prennent à la célébration de la Messe. Par cela seul qu'ils appartiennent à l'Église, les catholiques peuvent être considérés comme offrant le sacrifice, puisque l'Église donne au prêtre, son ministre et son représentant, le pouvoir et la mission d'offrir le sacrifice pour tous les membres de l'Église et en leur nom. Et puisque les fidèles sont tenus de rendre hommage à la majesté divine par le sacrifice, ils ont la volonté du moins habituelle ou interprétative de satisfaire à cette obligation par la médiation du sacerdoce, par le sacrifice ecclésiastique ou public.

Avec plus de raison encore et en un sens plus parfait, l'on peut et l'on doit regarder comme prenant part à l'oblation, les fidèles qui s'unissent à la célébration du sacrifice, d'une manière actuelle, par des affections intérieures ou qui concourent, par des actes extérieurs, à la célébration. C'est, par exemple, le cas du fidèle qui offre à Dieu, avec des sentiments de piété, les Messes célébrées en ce moment, ou qui assiste à la Messe (2), fait l'office de servant, communie ou demande que le saint sacrifice soit offert à ses intentions. Par cette coopération, le

---

(1) Dicuntur missæ pro omnibus fidelibus celebrari, non tantum, quia pro iis (pour leur utilité) offeruntur, sed etiam, quia ipsorum nomine, tanquam eorum sacrificia offeruntur (SUAREZ, disp. 77, sect. 3, n. 1).

(2) Dans un écrit à Dioscore, évêque d'Alexandrie (445), le pape saint Léon le Grand ordonne qu'aux jours de fête plusieurs Messes soient célébrées successivement (*sacrificii oblatio iteretur*), afin que tous les fidèles aient la possibilité d'offrir le sacrifice (*sacrificium offerre*), ce qu'ils ne pourraient faire si l'on conservait la coutume de ne célébrer qu'une seule Messe (*unius tantum Missæ more servato* — Cfr *Ep.* 9, c. 2).

fidèle fait sienne, d'une manière spéciale, l'oblation publique du sacrifice, accomplie officiellement et immédiatement par le prêtre, en sorte que « la victime eucharistique est sans cesse immolée à Dieu comme le sacrifice de notre dévotion » (*Devotionis nostræ tibi, quæsumus Domine, hostia jugiter immoletur* (Secr. dom. 3 Adv.).

§ 33. — L'immolation eucharistique.

1. — Puisque l'Eucharistie est un sacrifice proprement dit, dans toute l'acception du mot, il y a donc, sur l'autel, non pas une simple oblation (*simplex oblatio*), mais une immolation réelle (*sacrificatio, immolatio*) du corps et du sang de Jésus-Christ. Dans la célébration de l'Eucharistie, « Jésus-Christ est immolé » (*Christus* immolatur — Trid., sess. 22, cap. 2); en d'autres termes, l'oblation de Jésus-Christ s'accomplit par un acte sacrificatoire (*actio sacrifica*), qui le met sur l'autel en l'état de victime immolée. En outre, l'Eucharistie est un sacrifice absolu et un sacrifice relatif; en d'autres termes, elle est en elle-même un véritable sacrifice, un sacrifice réel, mais qui, par son essence, est en même temps la représentation du sacrifice de la croix. L'immolation visible doit donc faire deux choses: d'abord, elle doit exprimer symboliquement les sentiments de sacrifice qui sont actuellement ceux de Jésus-Christ ; elle doit ensuite représenter visiblement l'oblation qu'il a faite autrefois de lui-même par sa mort sanglante. En vertu de la disposition établie par Dieu, cette signification mystique se rapportant à la mort du Sauveur sur la croix, est aussi essentielle à l'acte extérieur du sacrifice eucharistique que la signification morale ou théologique, dont l'objet est l'expression des sentiments intérieurs de celui qui offre le sacrifice, ou l'attestation de l'infinie majesté de Dieu et de son domaine absolu sur toutes les créatures. Or, de toutes les parties de la Messe, seule la consécration, — c'est-à-dire l'acte qui rend le corps et le sang de Jésus-Christ présents séparément sous les espèces du pain et du vin, — est en elle-même apte à remplir suffisamment ce double but : elle fait de l'Eucharistie un sacrifice absolu et en même temps relatif. Nous avons donc maintenant à démontrer que l'immolation eucharistique doit être cherchée dans la double consécration, et à expliquer comment elle s'y trouve en effet.

2. — Le sacrifice eucharistique s'accomplit, dans son essence, par la consécration, uniquement par la consécration, en sorte

que nulle autre partie de la célébration de la Messe ne peut être considérée comme co-essentielle à ce point de vue (1). Cette conclusion résulte nécessairement des vérités théologiques suivantes, vérités incontestables :

a) L'immolation essentielle a été accomplie d'abord par Jésus-Christ lui-même, elle vient de l'institution faite par lui, elle continue à se faire en son nom.

b) L'acte qui constitue l'immolation eucharistique doit essentiellement être un acte tel que le prêtre reçoit par son ordination le pouvoir de le poser ; et, par conséquent, l'accomplissement de cet acte est le privilège exclusif du sacerdoce.

c) Puisque le sacrifice eucharistique doit répondre à sa figure — le sacrifice du pain et du vin offert par Melchisédech — l'immolation essentielle ne peut consister que dans un acte qui s'étend simultanément aux deux espèces.

d) L'immolation sur l'autel doit, par sa nature et par ses propriétés, représenter d'une manière sensible l'effusion réelle du sang de Jésus-Christ et sa mort sanglante sur la croix.

Or, si l'on examine les différentes parties de la liturgie de la Messe, qui pourraient entrer ici en discussion — la consécration, l'oblation qui la précède et qui la suit, la fraction de l'hostie avec le mélange des espèces dans le calice, la communion du prêtre célébrant — il ressort avec une clarté évidente que, seule, la double consécration constitue l'acte essentiel du sacrifice, ou, en d'autres termes, qu'aucun des autres actes n'appartient à l'essence du sacrifice eucharistique. Seule, la consécration réunit les caractères et remplit les conditions que, d'après les axiomes rappelés plus haut, nous devons retrouver dans l'immolation eucharistique. En effet, le Seigneur a offert le sacrifice de son corps et de son sang par la consécration des deux éléments et il a, en même temps, ordonné et rendu possible la réitération de ce sacrifice par la réitération du même acte, c'est-à-dire par la consécration, en instituant le sacerdoce catholique. Seule, la consécration « se fait par les paroles mêmes de Jésus-Christ » (*Christi sermone conficitur*), tandis que, avant et après la consécration, le prêtre prie au nom de l'Église. Jésus-Christ s'immole lui-même, en tant que, dans la consécration, « ses propres paroles agissent » (*verba ipsa Domini Salvatoris* — S. Ambros., *de myst.*, c. 9, n, 52). Par contre, il est contesté et contestable que le Sauveur se soit communié lui-même, et quant à la fraction du pain non consacré (ou, comme plusieurs le veu-

(1) Hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiæ, in qua sacrificium Deo offertur (S. Thom., 3, q. 22, a. 10, ad 1).

lent, du pain consacré), elle n'avait aucun caractère rituel ou mystique. — Dans la consécration seule, et non point dans les autres parties de la Messe, le prêtre exerce le pouvoir d'offrir le sacrifice, pouvoir que Dieu lui a confié exclusivement. — Enfin, c'est dans la consécration que nous avons le plus parfait « mémorial de la Passion » de Jésus-Christ et de sa mort sur la croix (1). — Sans doute, le pouvoir de consacrer est, au point de vue du concept, différent du pouvoir d'offrir le sacrifice; mais, en réalité et pratiquement, ces deux pouvoirs ne sont pas distincts : ils le sont si peu, que le sacrifice commencé par la première consécration est essentiellement consommé par la seconde consécration. L'oblation essentielle à tout sacrifice est donc toujours renfermée dans la consécration et il n'est pas d'absolue nécessité qu'elle soit spécialement exprimée dans les paroles ou dans le rite (2).

3. — On trouve, chez les anciens théologiens, certaines opinions qui sont maintenant, et à bon droit, unanimement rejetées : ces auteurs regardaient comme appartenant à l'essence du sacrifice eucharistique non seulement la consécration, mais quelques autres actes rituels ou même quelques prières. L'oblation liturgique du pain et du vin avant la transsubstantiation, la fraction de l'hostie, le mélange d'une parcelle avec le contenu du calice (3) ne viennent point de Jésus-Christ : ces choses sont d'institution apostolique ou ecclésiastique; elles se font donc au nom de l'Église et non point au nom de Jésus-Christ. Déjà pour cette seule raison, on ne peut y voir que des additions au rite essentiel du sacrifice, c'est-à-dire à la substance même de l'immolation eucharistique.

La communion du prêtre célébrant a une relation toute spé-

---

(1) Quum sacrificium eucharistiæ sit commemorativum sive repræsentativum sacrificii crucis, in actione consistere debet, quæ immolationem sive sacrificium crucis repræsentat. Hanc autem perpetuo asserit S. Thomas esse *consecrationem* eucharistiæ (SALMANT., disp. 13, dub. 2, n. 25).

(2) Licet oblatio sit de essentia sacrificii, minime tamen requiritur, quod fiat expressis verbis aut per actionem ab immolatione distinctam, sed sufficit ipsamet actio sacrificandi facta ea intentione, quod res Deo consecretur. Quamvis ergo ad majorem expressionem sacrificii eucharistici *Ecclesia* ordinaverit, quod oblatio ejus verbis et gestibus exprimatur, nihilominus talis expressio non requiritur ad essentiam sacrificii (SALMANT., disp. 13, dub. 2, n. 22).

(3) Fractio hostiæ consecratæ et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquæ significat populum et ideo horum prætermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti (S. THOM., 3, q. 83, a. 6, ad 6).

ciale avec l'essence du sacrifice de l'autel : elle occupe en quelque sorte une place intermédiaire parmi les diverses parties qui constituent la célébration de la Messe : d'une part, elle n'appartient pas à l'essence du sacrifice proprement dit : d'autre part, cependant, elle n'est point d'institution simplement ecclésiastique mais d'institution divine, et elle est de précepte divin. Par son essence même, en effet, le sacrifice de l'autel demande la participation à la victime ; il doit donc, en vertu de son institution, c'est-à-dire en vertu de la disposition établie par Dieu, être reçu par le prêtre qui l'offre pour répondre entièrement à son but et recevoir sa consommation. Dès lors, afin que le sacrifice eucharistique ait toute son intégrité, il faut que le célébrant communie sous les deux espèces (1). *Sacerdos in persona omnium sanguinem* offert *et* sumit (S. Thom., 3, q. 80. a. 12, ad 3). — *Sacerdotes sicut* totum *consecrant sacramentum, ita etiam* toti *communicare debent. Ut enim legitur in concilio Toletano* 12, c. 5 (a. 681) : « *Quale erit sacrificium, cui nec ipse sacerdos particeps esse dignoscitur* ? » (S. Thom., 3, q. 80. a. 12, ad 1).

Mais bien des raisons empêchent de regarder la communion du prêtre célébrant comme une partie essentielle de l'immolation eucharistique et d'affirmer, par conséquent, que, sans cette communion, le sacrifice n'existe point par la consécration seule (2). La seule consécration suffit, quoi que puissent dire nombre de théologiens qui veulent voir dans la réception (*sumptio*) de l'Eucharistie par le célébrant, la destruction (*consumptio*) de la victime, destruction requise pour le sacrifice (3).

---

(1) De ratione hujus sacrificii est ordo ad sumptionem, quia licet per se primo sit propter divinum cultum, consequenter etiam est institutum, ut hostia in eo immolata et consecrata sit animarum seu fidelium cibus, et hoc modo ordo ad sumptionem potest aliquo modo dici de ratione hujus sacrificii, quamvis sumptio ipsa non sit de substantia ejus, sed *extrinseca quædam perfectio* et *consecutio cujusdam finis intenti in ipsa re consecrata* et *sacrificata* (Suarez, disp. 75, sect. 5, n. 16). — Sacrificium Missæ consistit in consecratione, ut habet rationem oblationis immutativæ rei oblatæ et dicit ordinem ad sumptionem tanquam ad finem et terminum extrinsecum (Durand, *De euchar.*, disp. 9, q. 2). — Sententia, quæ docet, essentiam hujus sacrificii consistere essentialiter adæquate in sola consecratione, sumptionem autem intrinsece se habere tanquam terminum, in quem consecratio aut sacrificatio ordinatur, est valde communis inter recentiores (Salmant., disp. 13, dub. 2, n. 12).

(2) Essentia sacrificii Missæ non in sumptione, sed in sola consecratione consistit (Mezger, tr. 17, disp. 35, a. 2).

(3) Ad essentiam hujus sacrificii pertinet, quod victima sive res oblata, nempe Christus ut existens sub speciebus, consumatur et desinat esse sub illis : ergo sumptio hujus sacramenti per sacerdotem pertinet ad *essentiam* hujus sacrificii (Salmant., disp. 13, dub. 2, n. 30). Cette opinion

Cette opinion est en contradiction avec des faits universellement admis, avec des vérités reconnues par tous. Les Pères et les Liturgies distinguent fréquemment et très clairement entre l'immolation du sacrifice eucharistique et la participation, par la communion, au sacrifice déjà essentiellement accompli. Dans la dernière Cène, le corps de Jésus-Christ était déjà immolé (ἤδη τὸ σῶμα ἐτέθυτο) lorsqu'il le présenta à ses disciples comme leur aliment (GREG. NYSS., *in Christi resurr.*). Sur l'autel Jésus-Christ « *immolatur et sumitur* » (MISS. ROM.). — *Eum præsentibus sacrificiis* immolemus *et* sumamus, *qui seipsum pro nobis obtulit immolandum, ut corpore ejus et sanguine ad æternam vitam pascamur* (SACRAM. GELAS.). — D'après les témoignages de l'histoire comme d'après le sentiment général de tous, la participation à la victime suit l'oblation du sacrifice, mais suppose évidemment que le sacrifice est déjà offert, que l'immolation est accomplie. Dans le sacrifice, nous donnons quelque chose à Dieu ; dans la communion, nous recevons quelque chose de Dieu. *Sumptio pertinet ad rationem sacramenti; sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii* (S. THOM., 3, q. 79, a. 5). — En outre, dans la communion, le célébrant n'agit ni au nom ni en la personne de Jésus-Christ, ni en vertu du pouvoir sacerdotal qui lui est exclusivement propre ; il lui faut cependant cette double condition, s'il accomplit le sacrifice eucharistique comme ministre officiel. — Enfin, en réalité, la communion n'est point la destruction de la victime (*sumptus non consumitur* — S. THOM.). En tout cas elle n'est point cette sorte de destruction qui est requise pour constituer le sacrifice : elle n'est nullement apte à exprimer symboliquement le sacrifice intérieur ou invisible (1). La destruction opérée par le sacrifice doit, de sa nature, être l'oblation d'une chose que nous donnons à Dieu, tandis que la communion est la réception (la manducation) d'un aliment céleste que Dieu nous donne : elle ne peut, dès lors, être apte à exprimer symboliquement (2), comme acte du culte d'adoration, les sentiments intérieurs par lesquels l'homme atteste

---

est aussi celle de Bellarmin, de Lugo, de Valentia, d'Azor, d'Aversa, de Bonacina ; saint Alphonse l'appelle « *probabiliorem* » ; de l'opinion contraire il dit qu'elle est « *valde probabilis et communior* ».

(1) Consumptio sacramenti non fuit apta, ut institueretur pro sacrificio sive seorsim sumpta sive simul cum consecratione, si sumatur secundum circumstantias et qualitates quas modo habet. Ratio est quia consumptio ex natura rei consequitur ex consecratione tanquam participatio sacrificii oblati : ergo ex natura rei supponit sacrificium jam peractum et consequenter ex natura sua non potest amplius pertinere ad essentiam sacrificii (PASQUALIGO, tr. 1, q. 39, n. 3).

(2) Sacrificium essentialiter est oblatio, qua nempe nos aliquid Deo

son absolue dépendance à l'égard de Dieu. A ce point de vue, la communion n'a aucune analogie avec l'holocauste de l'Ancien Testament ; par conséquent, de ce fait que, dans le Testament ancien, l'holocauste faisait partie essentielle du sacrifice avec l'immolation de la victime et l'aspersion du sang, il ne s'ensuit pas que, maintenant, par analogie, la communion doive s'unir à la consécration pour constituer l'essence du sacrifice de la Loi nouvelle. Le célébrant, comme les autres fidèles, participe, par la communion, au corps et au sang de Jésus-Christ déjà immolé. Le sacrement est le fruit très précieux du sacrifice et la communion est le festin du sacrifice, festin que Dieu réconcilié avec l'homme prépare à ceux qui offrent le sacrifice; dans ce festin, nous sommes les convives de Dieu, ses commensaux ; Dieu nous y présente la victime qui lui a été immolée, qui lui appartient : il nous la donne pour notre sanctification.

L'immolation eucharistique consiste exclusivement dans la consécration : c'est ce que démontrent encore les actes et les paroles du Sauveur dans l'institution même de l'Eucharistie. Au témoignage de l'Écriture, Jésus-Christ a déclaré expressément que son corps et son sang étaient immolés par la consécration du pain et du vin. Puis il a ordonné ses Apôtres, il les a établis prêtres, il leur a donné le pouvoir d'offrir le sacrifice en leur commandant de faire ce qu'il avait fait lui-même, c'est-à-dire de consacrer le pain et le vin et, par cette consécration, d'immoler son corps et son sang sous les espèces des deux éléments. Aussi, dans l'ordination des prêtres, le pouvoir de consacrer est-il représenté comme « le pouvoir d'offrir le sacrifice ». *Sacerdos in sua ordinatione accipit potestatem consecrandi, dum accipit potestatem sacrificandi; est enim una et eadem potestas, quum ipsa consecratio sit sacrificatio* (Lugo, disp. 19, sect. 5, n. 67). Ce qui fait le prêtre, c'est le pouvoir d'offrir le sacrifice, c'est-à-dire le pouvoir de consacrer.

Le sacrifice eucharistique — sacrifice qui reste « un » — n'existe que par la réunion des deux consécrations du pain et du vin ; seul, le double acte de la double transsubstantiation fait que la célébration de l'Eucharistie est la représentation non sanglante du sacrifice sanglant offert sur la croix, en même temps qu'elle est, en elle-même, un sacrifice véritable. Que la

---

damus et offerimus ; sed sumendo sacramentum et consumendo hostiam, nihil Deo offerimus eo præcise actu, sed potius aliquid a Deo accipimus tanquam Dei convivæ et mensæ illius participes : ergo quum sumptio non habeat rationem oblationis, non potest ingredi essentiam sacrificii (Quarti, *De sacrif. Miss.*, q. 1, punct. 3). Cf. Vasquez, disp. 222, c. 4.

double consécration soit une condition indispensable pour l'existence du sacrifice de l'autel, cela résulte du simple examen de l'institution dans la dernière Cène, comme aussi du rapport intrinsèque du sacrifice de la Messe avec celui de la croix. Comme, en effet, le Seigneur s'est immolé lui-même sous les deux espèces sacramentelles, ainsi évidemment, par ces mots τοῦτο ποιεῖτε (Luc., xxii, 19), il a institué et prescrit, pour tous les siècles, le même mode d'immolation (Cfr. Trid,, sess. 22, cap. 1 et can. 2) (1). — Il faut la double consécration pour représenter parfaitement, comme l'exige l'essence du sacrifice eucharistique, l'immolation de l'Homme-Dieu par l'effusion du sang et par la séparation de l'âme et du corps. *Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari* (S. Thom., 3, q. 80, a. 12, ad 3). — Puisque le sacrifice de Melchisédech -- sacrifice qui était une figure — a consisté essentiellement dans l'oblation du pain et du vin, il faut que Jésus-Christ, notre véritable pontife éternel selon l'ordre de Melchisédech, offre sur nos autels son sacrifice, qui est la réalisation de la figure, *sous les deux espèces du pain et du vin*. — En vertu de l'institution divine, la double transsubstantiation est essentiellement nécessaire pour constituer le sacrifice eucharistique : il est donc évident que ni l'Église ni le pape ne peuvent permettre ou regarder comme permise la consécration sous une seule espèce (2). — L'ordre que Jésus-Christ a gardé et qui, depuis, a toujours été observé invariablement dans la double consécration (celle du pain d'abord, puis celle du vin) est de précepte rigoureux ; mais sans intéresser la validité du sacrifice.

4. — Dans la double consécration et par cette double consécration, nous avons toute l'essence de l'immolation eucharistique. Pour la foi et pour les simples fidèles, il suffit sans doute de

---

(1) Evidenter ex Scriptura constat, Christum instituisse eucharistiæ sacramentum per modum convivii in specie panis et vini, ac similiter obtulisse sacrificium sub speciebus corporis et sanguinis, ac rursus præcepisse sacerdotibus, quod sic consecrarent et offerrent sacrificium (Salmant., disp. 4, dub. 5, n. 99). — Tridentinum ex facto et verbis Christi colligit ipsum Christum præcepisse, ut sub *utraque* specie hoc sacrificium conficeretur. Et satis indicat, consecrationem *utriusque* speciei pari ratione concurrere ad constituendum hoc sacrificium : *ergo utraque* consecratio est pariter essentialis (Quarti, *l. c.*, q. 1, punct. 5).

(2) Manifeste sequitur, non posse summum Pontificem dispensare, ut in *una tantum specie fiat consecratio, quia non potest dispensare contra* Christi institutionem, ut fiat sacramentum et non sacrificium, neque potest efficere, ut conficiatur verum sacrificium sine suis constitutivis essentialibus (Quarti, *l. c.*, q. 1, punct. 5).

savoir cette vérité ; mais ce n'est point assez pour l'intelligence plus profonde du dogme, pour la science théologique. Il faut répondre à cette autre question : comment et sous quel point de vue la double conversion des éléments constitue-t-elle un véritable sacrifice et fait elle de la Messe la célébration d'un sacrifice proprement dit ? Depuis trois siècles, les théologiens ont tenté de résoudre cette difficulté, sans arriver à un résultat satisfaisant de tous points et absolument incontestable — preuve qu'il s'agit ici d'un mystère insondable de notre foi (1). A tant de mystères que renferme déjà la consécration eucharistique, il faut donc ajouter encore le caractère vraiment mystérieux du sacrifice. C'est d'une manière toute merveilleuse et toute secrète (*modo mysterialissimo — modo inexcogitabili* — DION. CARTUS.), telle que la sagesse éternelle pouvait seule l'imaginer (Is., XII, 1), que l'Homme-Dieu, maintenant dans la gloire, est immolé sur l'Autel.

La principale difficulté consiste à montrer comment, sur l'autel, le sacrifice intérieur du Sauveur trouve l'expression symbolique qui est essentiellement propre à tout véritable sacrifice et que, dès lors, il faut rencontrer dans l'immolation eucharistique. Les tentatives faites pour démontrer que, dans l'objet du sacrifice, c'est-à-dire en Jésus-Christ eucharistique ou dans le corps et dans le sang eucharistiques du Sauveur, il y a transformation ou destruction réelle, comme dans tous les autres sacrifices, ont toujours conduit à de nouvelles théories, en raison même de leur insuffisance. Nous nous bornerons à résumer les données fondamentales de celles de ces théories du sacrifice qui ont trouvé ou qui rencontrent encore le plus de faveur.

a) La consécration a le caractère du sacrifice en tant que, par elle, d'une part la substance du pain et celle du vin sont détruites et que, d'autre part, le corps et le sang de Jésus-Christ sont rendus présents sur l'autel pour glorifier la majesté divine. L'oblation secondaire (le pain et le vin) est offerte à Dieu par destruction ; l'oblation première est offerte par production (SUAREZ, disp. 75, sect. 1, n. 11-12 ; sect. 5, n. 4-11). — Cette manière de voir ne peut s'accorder avec la définition de la transsubstantiation que nous avons donnée plus haut et qui ne suppose ni une destruction des éléments du pain et du vin, ni une production du corps et du sang de Jésus-Christ ; — elle est en contradiction avec ce que nous avons dit de l'objet propre du

---

(1) Mirum est quantum hæc difficultas theologorum ingenia exerceat et in quam varios dicendi modos eos abire compellat (GONET, disp. 11, a. 2, § 5, n. 57).

sacrifice eucharistique, le pain et le vin n'appartenant en rien à cet objet. — En outre, au sentiment de tous, une chose n'est point sacrifiée en tant qu'elle est produite, mais seulement par quelque transformation réelle ou destruction (Cfr. Lugo, disp. 19, sect. 4, n. 53. - Stentrup, iv, thes. 91. — Sasse, thes. 30).

b) L'Eucharistie est non seulement essentiellement, mais exclusivement un sacrifice relatif ou commémoratif. La consécration prend le caractère d'un sacrifice simplement par cela qu'en rendant présente la victime immolée sur la croix, elle représente et rappelle le sacrifice sanglant du Sauveur. C'est uniquement par cette relation avec le sacrifice absolu de la croix, que la consécration eucharistique devient véritablement une immolation (Vasquez, disp. 222, cap. 7-8) (1). — Cette théorie est défectueuse et insuffisante : elle considère exclusivement le caractère commémoratif ou la relation de la Messe avec le sacrifice de la croix, et, par suite, elle ne peut démontrer que la Messe est un sacrifice véritable, un sacrifice réel. Elle ne voit dans la double conversion des éléments qu'une représentation du sacrifice offert sur la croix ; or, ce rapport seul, cette seule représentation d'un sacrifice passé ne suffisent point à faire de la célébration de l'Eucharistie un sacrifice présent, un sacrifice proprement dit. Si la double consécration prend le caractère d'un sacrifice, ce n'est point formellement et précisément parce qu'elle représente (2) un autre sacrifice véritable — celui de la croix — mais parce qu'elle renferme une destruction actuelle telle que le sacrifice l'exige, comme indispensable pour exprimer symboliquement l'idée de sacrifice, c'est-à-dire pour constituer tout sacrifice. Pour que la Messe soit un sacrifice même relatif, encore faut-il qu'en elle-même, indépendamment de sa relation avec le sacrifice de la croix, elle possède tous les caractères d'un sacrifice véritable. En effet, en disant que la Messe est un sacrifice relatif, on ne peut vouloir affirmer qu'elle est un sacrifice proprement dit par sa seule relation avec l'immolation sanglante de Jésus-Christ : on veut dire qu'elle est déjà, en elle-même, un véritable sacrifice, mais un sacrifice tel que, de sa nature, il se rapporte à un autre en représentant d'une manière

---

(1) Dico, actionem consecrationis *eatenus solum* sacrificium seu actionem immolandi esse, quatenus per illam efficitur, ut ipso corpore et sanguine Christi consecrato et realiter ibi contento cruentum illius sacrificium, quod in cruce oblatum est, *repræsentetur* (Vasquez, disp. 222, c. 7, n. 57).

(2) Sancti Patres solum dicunt, hoc sacrificium esse commemorativum sacrificii crucis, quod nemo negat ; non autem dicunt *ideo* convenire illi essentiam sacrificii, quia *præcise* est commemorativum alterius sacrificii (Lugo, disp. 19, sect. 1, n. 54).

sensible le sacrifice de la croix. Il en est de même, par analogie, pour les sacrifices de l'Ancienne Loi : ils étaient des figures du sacrifice qui devait s'offrir sur la croix ; mais s'ils avaient le caractère de sacrifices proprement dits, c'est parce que la victime y était détruite comme il est nécessaire pour exprimer symboliquement les sentiments intérieurs de sacrifice et d'immolation, et non pas seulement parce qu'ils étaient une figure d'une immolation à venir (Cfr. Lugo, disp. 19, sect. 4, n. 54-61. — Stentrup, IV, thes. 91. — Sasse, thes. 28) (1).

c) Les paroles de la consécration sont comme un glaive spirituel et, en elles-mêmes, elle vont à effectuer la séparation réelle du sang et du corps de Jésus-Christ : si cet effet n'est point produit en réalité, c'est simplement par accident (*per accidens*), en raison de l'union maintenant indissoluble des parties constitutives de Jésus-Christ (2). *Non obstat veritati hujus sacrificii, quod non fiat reipsa separatio sanguinis a carne, quia id est quasi per accidens propter concomitantiam partium. Nam quantum est* ex vi verborum, *fit* vera separatio (Lessius, *De perf. div.*, l. 12, c. 13, n. 97). — Cette théorie n'est pas juste de tous points : on ne saurait donc s'en contenter. Tout d'abord, cette prétendue tendance de la consécration à immoler réellement la victime qui, de fait, ne subit aucun changement, ne suffit nullement à constituer un sacrifice véritable. Ce qui empêche l'immolation réelle, empêche également la réalisation du sacrifice (3). — De plus, cette tendance elle-même, qu'on attribue aux paroles de la consécration, est fort contestable. Les paroles de la consécration

---

(1) Sacrificia V. L. repræsentabant etiam Christi mortem et immolationem futuram, non tamen sufficeret hoc, ut illa essent vere sacrificia, nisi in seipsis continerent realiter destructionem alicujus rei tunc sacrificatæ; ergo quod in Missa detur commemoratio seu repræsentatio mortis Christi, non erit satis, ut dicatur vere et simpliciter sacrificium, sed solum secundum quid seu repræsentative (Lugo, disp. 19, sect. 4, n. 57).

(2) Actio separans sanguinem a substantia viventis, est immutativa et destructiva illius; sed consecratio per se loquendo et ex vi verborum sanguinem separat a corpore Christi, ita ut veluti per accidens sit respectu consecrationis, quod illa peracta sanguis reperiatur in corpore Christi (Gonet, disp. 11, a. 2, § 4, n. 16). — Verba consecrationis sunt veluti gladius mysticus separans corpus a sanguine, ita ut, nisi obstaret Christi perfecta immortalitas, Christus revera per verba consecratoria occideretur (Tanquerey, *de sacrif. Missæ*, n. 163).

(3) Si naturalis concomitantia impedit mortem, hoc ipso impedit sacrificium. Certe si tempore V. T. sacerdos immolaturus ovem ictum adhiberet, qui ex se mactare posset, sed aliquo impedimento interveniente ovis non mactaretur, non diceretur peracta reipsa mactatio, sed voluntate sola (Bellarm., *de Missa*, l. 5, c. 27).

sont absolument vraies; elles doivent donc produire infailliblement ce qu'elles signifient. La séparation réelle du corps et du sang de Jésus-Christ se ferait réellement à chaque consécration, si le sens de ces paroles l'exigeait. Ces mots doivent donc être compris en un autre sens : ils n'ont pas un sens exclusif (1) ; ils n'affirment point que le corps de Jésus-Christ sans le sang et que le sang de Jésus-Christ sans le corps sont présents sous les espèces distinctes ; ils signifient la présence simultanée du corps avec le sang et du sang avec le corps, dans le cas où ces deux parties constitutives de l'Humanité du Sauveur sont unies dans leur mode naturel d'existence au moment de la consécration ; et tel est le cas depuis la glorieuse résurrection de Jésus-Christ. Les paroles de la consécration signifient et elles font que le corps et le sang de Jésus-Christ deviennent sacramentellement présents, tels qu'ils existent de fait — par conséquent à l'état de vie glorifiée. Si ces mots : « Ceci est mon corps » — « Ceci est mon sang » tendaient, par leur sens, à produire une véritable séparation du corps et du sang de Jésus-Christ, et si la réalisation de cette séparation n'était empêchée que par la glorieuse immortalité du Sauveur, évidemment cette séparation du corps et du sang aurait dû avoir lieu à la dernière Cène, alors que Jésus-Christ était encore passible et mortel (Cfr. Lugo, disp. 19, sect. 4, n. 61. — Stentrup, iv, thes. 92. — Sasse, thes. 29).

d) L'immolation eucharistique s'accomplit formellement par le passage du corps et du sang de Jésus-Christ à leur mode d'existence sacramentelle, c'est-à-dire à l'état d'aliment et de breuvage. En effet, ce mode d'existence de l'Homme-Dieu maintenant glorifié suppose un tel anéantissement (*exinanitio*) qu'il suffit à constituer le changement nécessaire au sacrifice, à l'essence d'un véritable sacrifice. *Licet ipsa consecratione non destruatur substantialiter corpus Christi, sed tamen destruitur humano modo, quatenus accipit* statum decliviorem *et talem quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani et aptum ad alios diversos usus per modum cibi, quæ* mutatio *sufficiens est ad* verum *sacrificium* (Lugo, disp. 19, sect. 5, n. 67). — *Dici-*

---

(1) Si verba essent excludentia, vel separatio deberet realiter fieri vel verba non essent vera, quod utrumque absit ut nullus christianus sentiat (Franzelin, *De sacrif. Euchar.*, thes. 16). — Aliud est, vi verborum non poni sanguinem cum corpore ; aliud, vi verborum excludi sanguinem a corpore. — Prius est verum, posterius falsum. Etenim verba : « Hoc est corpus meum », licet non significent sanguinem, tamen non postulant, ut corpus ponatur sub specie panis sine sanguine ; unde ex se non tendunt ad separandum unum ab alio vere et realiter, sed mystice tantum (Tepe, *De ss. euchar.*, prop. 16, n. 390).

mus statum victimæ inducere Christum eo ipso, quod se constituit in statu et modo existendi sacramentali, in statu cibi ac potus (FRANZELIN, *De sacrif. euch.*, thes. 16). — Cette théorie ingénieuse, qui veut compléter les théories précédentes en prouvant qu'il y a changement réel, transformation véritable dans l'objet du sacrifice eucharistique, ne laisse pas de se heurter à de multiples difficultés. D'abord, la démonstration n'est pas heureuse. Nous avons prouvé plus haut que c'est numériquement un seul et même Homme-Dieu, qui maintenant règne dans la gloire, et qui devient présent dans le sacrement, sans subir aucune modification réelle ou intrinsèque. Seules, ses relations d'une nature spéciale avec l'espace l'empêchent ici d'entrer en contact ou en rapport avec le milieu environnant. — Pas plus que la communion, le passage de Jésus-Christ à l'état d'un aliment sacramentel auquel les hommes doivent participer, n'est apte, de sa nature, à exprimer symboliquement le sacrifice intérieur, l'immolation de soi-même à Dieu - et cependant, toute transformation apte à constituer le sacrifice, doit réaliser cette expression. — Le sacrifice eucharistique a été figuré, avant Jésus-Christ, par diverses sortes de sacrifices analogues (*per varias sacrificiorum similitudines figurabatur* — TRID. SESS. 22, cap. 1) : il doit donc présenter une certaine analogie avec ces sacrifices dans le mode même de l'oblation. Or, toujours et partout, ce sont des êtres vivants qu'on sacrifiait par l'effusion du sang ou par l'immolation : que Jésus-Christ soit constitué à l'état d'aliment, il n'y a là aucune analogie. — Cette théorie, qui ne remonte pas au delà du XVII[e] siècle, ne repose sur aucune donnée solide de l'Écriture ou de la Tradition. Si l'anéantissement de Jésus-Christ dans son mode d'existence sacramentelle est intrinsèquement et inséparablement lié au sacrifice eucharistique, c'est qu'une immolation mystique ne peut avoir lieu que parce que l'Homme-Dieu maintenant glorifié se cache lui même, son corps et son sang, sous les humbles espèces du pain et du vin. Que le corps et le sang du Sauveur soient constitués dans l'état sacramentel, c'est la condition nécessaire de l'immolation eucharistique, mais non la forme physique essentielle du sacrifice eucharistique (Cfr. BILLOT, *De sacrif. Miss.*, thes. 51. — PESCH., *De euchar.*, prop. 91).

5. — Toutes ces théories du sacrifice sont tolérées par l'Église ; elles comptent un nombre plus ou moins grand de défenseurs ; mais elles ne nous satisfont pas entièrement surtout parce qu'elles n'exigent aucune transformation ou destruction telle qu'il la faut pour le sacrifice (VASQUEZ), ou parce qu'elles cherchent cette transformation ou destruction là où il ne faut

point la chercher, dans la substance du pain et du vin (Suarez), ou bien là où elle ne peut se trouver (Lessius, Lugo). Il reste donc à tenter un autre moyen de résoudre la difficulté.

La double transsubstantiation renferme tous les éléments qui donnent à l'Eucharistie le caractère d'un sacrifice : seulement, il faut l'examiner à un double point de vue : en tant qu'elle contient une immolation mystique de la victime, et en tant qu'elle constitue une représentation réelle du sacrifice de la croix (1). La séparation sacramentelle du sang et du corps de Jésus-Christ fait de l'Eucharistie un véritable sacrifice en elle-même, tandis que la représentation de l'immolation sanglante sur la croix lui donne son caractère commémoratif ou relatif. La raison de ce caractère de sacrifice tout ensemble absolu et relatif, c'est la double consécration — de même que les sacrifices antérieurs à Jésus-Christ étaient à la fois, par la destruction qui constitue le sacrifice, l'expression symbolique des sentiments dont étaient animés ceux qui sacrifiaient, et la figure de la future immolation du Rédempteur (2). Pour concevoir la célébration de l'Eucharistie comme un véritable sacrifice, il faut donc regarder la double transsubstantiation comme une immolation mystique, comme la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Cette séparation mystique ne tend point, de sa nature, à diviser réellement l'un de l'autre le corps et le sang du Sauveur : elle consiste simplement en ceci que, par les paroles de la consécration et par les deux espèces distinctes, le corps et le sang de Jésus-Christ sont représentés comme séparés sacramentellement. D'une part, sous l'espèce fragile du pain, le corps seul de Jésus-Christ est présent sacramentellement (*vi sacramenti*) c'est-à-dire d'une manière sensible ; d'autre part, sous l'espèce liquide du vin, le sang seul de Jésus-Christ est présent de la même manière : et ainsi, sur l'autel, par l'apparence sacramentelle ou extérieure, Jésus-Christ est sous nos yeux comme la victime immolée (*agnus tanquam occisus* — Apoc., v. 7). Bien que cette immolation ou effusion du sang ne soit point réelle, mais seulement sacramentelle, il y a cepen-

---

(1) Ad essentiam sacrificii requiritur immulatio victimæ sub duplici significatione ; *primo* in signum et protestationem supremi dominii Dei, quem colimus, quæ est significatio *moralis ; secundo* in repræsentationem sacrificii crucis, quod est idea et prototypon omnis sacrificii, quæ est significatio *mystica* : sed in consecratione habetur totum prædictum modo perfectissimo (Quarti, *De sacrif. Miss.*, q. 1, punct. 4).

(2) Volebat Deus sacrificia sibi offerri, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum (S. Thom., 1, 2, q. 102, a. 3, ad 1).

dant sacrifice réel, sacrifice véritable, parce que la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ est un acte extérieur et réel d'oblation, qui exprime symboliquement le sacrifice intérieur aussi véritablement, aussi réellement que l'immolation sanglante sur la croix (1). L'effusion mystique du sang n'a, du reste, la même valeur que l'immolation réelle qu'autant qu'il s'agit de la signification symbolique, essentielle au sacrifice. Il n'en va pas de même s'il est question d'expier les péchés des hommes, comme sur la croix : là, l'effusion réelle du sang est nécessaire. Or, le sacrifice eucharistique n'a point pour but de mériter une réconciliation nouvelle de l'homme avec Dieu ; mais d'appliquer aux âmes les mérites de la Rédemption consommée sur la croix.

Nous avons donc, sur l'autel, un sacrifice véritable et réel, sans que la victime eucharistique subisse aucun changement réel. Afin de mieux établir cette vérité, examinons avec soin la nature spéciale de notre sacrifice. D'abord, il faut écarter toute transformation réelle de l'objet proprement dit du sacrifice, parce que ce changement est incompatible avec l'état glorieux qui est celui de l'Homme-Dieu non seulement au ciel, mais encore sur l'autel, où il est présent comme victime sans subir le moindre changement intrinsèque. L'identité numérique de Jésus-Christ glorifié au ciel et de Jésus-Christ eucharistique doit se concilier avec la réalité du sacrifice eucharistique. — L'oblation véritable que l'Homme-Dieu vivant fait de lui-même sur l'autel, sans effusion réelle de son sang et sans immoler sa vie par une mort réelle, n'est possible qu'à la condition de se faire sous une forme étrangère ou sacramentelle. « Jésus-Christ ne s'est-il pas immolé une seule fois en lui-même (*in seipso*) ? Et cependant il s'immole chaque jour dans le sacrement (sous les espèces eucharistiques) : ce n'est donc point mentir que de répondre qu'il s'immole encore » (S. Aug., *ep.* 98, n. 9) (2). *Semel Christus mortuus est in cruce ibique immolatus est in semetipso* :

(1) Quand on parle en ce lieu de sacrifice et d'effusion, remarquez que cette effusion est mystérieuse et non pas violente et sanglante comme celle qui est arrivée en la croix ; car le Fils de Dieu sait bien accomplir la vérité de ses mystères sans détruire la vérité de sa nature. Et par sa puissance et sapience il sait bien effectuer et établir en ce mystère une immolation sans occision, une manducation sans digestion et en somme un sacrifice vrai et parfait sans être pourtant un sanglant sacrifice (De Bérulle, *Disc. 2. du sacrif. de la Messe*, n. 11).

(2) Christus immolari dicitur in seipso, i. e. in humana forma, et in sacramento, i. e. in panis et vini forma, non quin tam vere hic immoletur in seipso quantum ad substantiam sicut ibi, sed ut notet hic et ibi diversam ejusdem substantiæ formam (Algerus, *De sacr.*, l. 1, c. 16, n. 116).

quotidie autem immolatur in sacramento (Petr. Lomb., iv, dist. 12, p. 2, c. 5). Entre l'immolation de Jésus-Christ sous la forme naturelle de son Humanité (*in propria effigie*) et son immolation sous le voile sacramentel (*in signo* — S. Bonav.), il y a évidemment une différence immense, et elle consiste principalement en ceci : dans la première immolation, il devait y avoir mort réelle et effusion réelle du sang, tandis que, dans la seconde, il suffit d'une simple immolation mystique ou sacramentelle. Ainsi, une destruction sacramentelle, une séparation mystique et symbolique du corps et du sang de Jésus-Christ, suffisent donc pour faire de la célébration de l'Eucharistie un sacrifice véritable (1) : on ne peut demander rien de plus ; c'est une conséquence de la nature spéciale du sacrifice eucharistique. Comme il n'est pas possible de comparer en tous points la transsubstantiation aux autres conversions ou changements de l'ordre naturel, il n'est pas davantage possible de revendiquer pour un sacrifice d'une nature aussi singulière toutes les propriétés qui se rencontrent et doivent se rencontrer dans les autres sacrifices.

Cette manière d'envisager la double conversion eucharistique et l'immolation mystique opérée par elle permet d'expliquer et d'établir suffisamment que la célébration de l'Eucharistie a le caractère d'un véritable sacrifice. — Elle s'appuie, du reste, sur l'Écriture sainte et sur les enseignements des Pères. D'après les paroles mêmes que le Sauveur a prononcées en instituant l'Eucharistie, son corps est immolé et son sang est répandu, par la consécration, pour la rémission des péchés. Par conséquent, l'oblation eucharistique de Jésus-Christ s'accomplit formellement par l'immolation mystique de son corps, par l'effusion mystique de son sang, c'est-à-dire par la séparation sacramentelle du corps et du sang du Sauveur, par l'acte qui rend le corps et le sang du Sauveur présents sous les espèces distinctes et symboliques du pain et du vin. — Avant le xvie siècle, sans doute on ne s'est pas occupé spécialement de la question que nous venons d'étudier ; toutefois, la tradition entière s'accorde à reconnaître plus ou moins expressément que le sacrifice eu-

(1) Quodsi per immolationem intelligas veram et realem hostiæ sacrificationem, illa realissime et perfectissime in consecratione reperitur, quia per hanc corpus et sanguis Christi sub diversis speciebus per modum hostiæ mactatæ verissime et realissime reproducuntur (sont rendus présents) in testimonium divinæ excellentiæ, in quo tota ratio hujus sacrificii consistit (Coninck, q. 83, a. 1, dub. 5, n. 101). Cf. Gotti, *De euchar.* q. 1, dub. 2, n. 14.

charistique s'accomplit par un acte qui représente et renouvelle la mort sanglante sur la croix, c'est-à-dire par l'immolation mystique de Jésus-Christ, par la séparation sacramentelle de son corps et de son sang. Sur l'autel, dit saint Jean Chrysostome, « Jésus-Christ se trouve immolé » (ἐσφαγμένος — *de prod. Judæ*, hom. 2, n. 6). Saint Grégoire de Nazianze demande à l'évêque Amphiloque de se souvenir de lui à l'autel : « Lorsque vous célébrez les saints mystères, délivrez-nous du fardeau des péchés, en offrant le sacrifice de la résurrection. N'oubliez point d'intercéder pour nous, lorsque, par le verbe (λόγῳ), vous faites descendre le Verbe incarné (τὸν λόγον) ; lorsque, par une immolation non sanglante (ἀναιμάκτῳ τομῇ) vous séparez (τέμνῃς) le corps et le sang du Seigneur, en vous servant de sa parole comme d'un glaive » (ep. 171. - Cfr. BILLOT, *De sacrif. Missæ*, thes. 51. - PASQUALIGO tr. 1, q. 13).

§ 34. Rapports du sacrifice de la Messe avec le sacrifice de la croix et avec celui de la dernière Cène.

1. — En tant que la célébration de l'Eucharistie renferme tous les éléments essentiels au sacrifice, elle exprime symboliquement le sacrifice intérieur et spirituel ; elle est donc en elle-même un véritable sacrifice, un sacrifice absolu (*sacrificium absolutum*). En même temps, elle est un sacrifice essentiellement relatif (*sacrificium relativum*), parce que l'oblation eucharistique de Jésus-Christ a été instituée de telle sorte qu'elle est, de sa nature, la représentation réelle et objective (*repræsentatio*) du sacrifice de la croix Pour expliquer à tous les points de vue l'essence du sacrifice eucharistique, il faut, dès lors, examiner plus en détail les rapports de ce sacrifice avec celui de la croix (et avec celui de la dernière Cène).

2. — Jésus-Christ a offert lui-même son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin, comme un sacrifice à Dieu son Père, pour laisser à son Église un sacrifice qui représenterait d'une manière sensible l'immolation sanglante de la croix et qui en renouvellerait la mémoire dans le cœur des fidèles (*repræsentaretur ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret*). Il a voulu que l'Église l'immolât sans cesse, par le ministère des prêtres, sous les espèces visibles du pain et du vin, en mémoire de son passage de ce monde à son Père parce que, par l'effusion de son sang, il nous a rachetés, il nous a arra-

chés à la puissance des ténèbres et nous a fait passer dans son Royaume (COLOSS., I, 13. — Cfr. TRID., sess. 22, cap. 1). — *Sacrificium quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed* ejus commemoratio (S. THOM., 3, q. 22, a. 3, ad 2). — La célébration des mystères eucharistiques est déjà, par sa nature et par ses propriétés, une « annonce » (*annuntiatio*) de la Passion et de la mort de Jésus-Christ, de son sacrifice sur la croix (I COR., XI, 26). Comme mémorial objectif, comme représentation réelle et reproduction non sanglante du sacrifice de Jésus-Christ, il est évident que la Messe a aussi pour but de renouveler toujours et partout la mémoire subjective du sacrifice sanglant. accompli une fois sur la croix pour notre rédemption. Ce caractère commémoratif, aussi bien que le but qui en est le résultat, est clairement exprimé dans l'ordre donné par le Seigneur de célébrer l'Eucharistie « en mémoire » de lui (LUC., XXII, 19), comme dans l'explication que l'Apôtre ajoute à ce commandement du Maître (I COR., XI, 26). Puisque la célébration de l'Eucharistie est, en elle-même, une « annonce » de la mort sanglante sur la croix, nous devons nous y souvenir, avec un amour reconnaissant, de la Passion et de la mort du Sauveur. *Nunc Christus offertur quasi homo, quasi recipiens passionem* (S. AMBR., *de offic.*, l. 1, c. 48). Dans tous nos sacrifices, nous célébrons la mémoire de sa Passion (*passionis ejus mentionem facimus*); car la Passion du Seigneur est le sacrifice que nous offrons (S. CYPRIAN., *ep.* 63, n. 17). La célébration de l'Eucharistie doit répondre à la Passion de Jésus-Christ (*passioni respondere*), puisqu'elle est, d'après l'ordre même du Seigneur, « *ipsum dominicæ passionis et redemptionis nostræ sacramentum* » (S. CYPRIAN., *ep.* 63, n. 9, 14). — Ce sacrifice, qui renouvelle mystérieusement la mort du Fils unique (*mortem Unigeniti per mysterium reparat)*, sauve l'âme de la perte éternelle. Bien que le Seigneur soit immortel depuis sa Résurrection, bien qu'il vive incorruptible dans sa gloire, il est cependant toujours immolé dans ce mystère de la sainte oblation (*in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur*). Songeons au prix et à l'excellence de ce sacrifice qui renouvelle sans cesse, pour notre pardon et pour notre délivrance, la Passion du Fils du Père (*passionem unigeniti Filii semper imitatur* — Cfr. S. GREG. M., *Dialog.*, l. 4, c. 58). *Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur : quia is qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus*

(S. GREG. M., *in Evangel.* l. 2, hom. 37, n. 7). *Christus non manifeste, sed invisibiliter est in sacramento quotidie, non passus sed quasi pati repræsentatus... Quia quotidie labimur, quotidie Christus pro nobis mystice immolatur. Hæc autem immolatio non vero, sed imaginario actu passionis et mortis fit et tamen veram salutem operatur* (ALGERUS, *De sacr.*, l. 1, c. 16, n. 111, 113). — *Celebratio hujus sacramenti* imago *quædam est* repræsentativa *passionis Christi, quæ est vera* (sanglante) *ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio* (S. THOM., 3, q. 83, a. 1).

3. — Entre le sacrifice de la Messe et celui de la croix, il y a donc un rapport non pas seulement extrinsèque, mais essentiel. Ce même Jésus-Christ qui s'est immolé sur la croix s'immole sur l'autel, et de telle sorte que le mode non sanglant de l'oblation est une image visible de l'immolation sanglante du Calvaire. L'immolation mystique et l'effusion mystique du sang qui constituent l'essence du sacrifice de l'autel, représentent mystérieusement l'immolation et l'effusion réelles par lesquelles le sacrifice de la croix s'est accompli. *In quantum in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, habet rationem sacrificii* (S. THOM., q. 79, a. 7).

Bien que la victime et le principal sacrificateur soient identiques de part et d'autre, ces deux sacrifices diffèrent toutefois non seulement numériquement (*numero*), mais encore spécifiquement (*specie*), parce que le troisième élément — l'immolation — diffère elle-même numériquement et spécifiquement. A la Messe, en effet, Jésus-Christ est immolé d'une manière non sanglante, tandis que, sur l'autel de la croix, l'immolation a été sanglante. C'est donc le mode d'oblation qui, seul, diffère (*sola offerendi ratio diversa* — TRID., sess. 22, cap. 2) ; et, par mode d'oblation, il faut entendre ici le rite essentiel du sacrifice, c'est-à-dire l'immolation proprement dite. Or, il est évident que l'immolation par l'effusion réelle du sang diffère essentiellement de l'oblation par une immolation simplement mystique, par la séparation du corps et du sang. Et comme non seulement le mode d'oblation appartient à la substance du sacrifice, mais qu'il est le plus important des éléments essentiels, parce qu'il constitue la forme physique du sacrifice, il est clair qu'un mode d'oblation essentiellement différent doit produire une différence essentielle dans le sacrifice lui-même (Cfr. SUAREZ, disp. 67, sect. 1. — PASQUALIGO, tr. 1, q. 52).

Cette différence entre l'oblation faite sur la croix et celle qui s'accomplit sur l'autel répond parfaitement au but divers des deux sacrifices. Le sacrifice de la croix a été offert par le Sei-

gneur au soir de sa vie mortelle, dans l'état de la plus profonde humiliation, afin de payer de son sang précieux la rançon (λύτρον — MATTH., XX, 28) de l'homme captif du démon et du péché. Sur l'autel, c'est le Sauveur glorieux et immortel qui s'immole; c'est « le roi de gloire » (Ps. XXIII, 7); il s'immole d'une manière mystérieuse et surnaturelle, pour « arroser » les âmes du sang de son sacrifice (Is., III, 15. I PETR., I, 2. HEBR., IX, 13); c'est-à-dire afin d'appliquer et de communiquer aux fidèles les fruits de la Rédemption, les mérites consommés sur la croix, pour la purification, la sanctification et l'éternelle béatitude de l'homme. *Necessarium nobis erat, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua etiam esset redemptionis oblatio et perennis victima viveret in memoria et semper præsens esset in gratia* (S. CÆSAR. ARELAT., *hom.* 5).

4. — Quant au sacrifice de la dernière Cène, le sacrifice de la Messe n'en diffère pas essentiellement, mais numériquement et par diverses particularités non essentielles. De part et d'autre, les différences accidentelles se reconnaissent sans peine, si l'on considère que Jésus-Christ a offert pour la première fois le sacrifice non sanglant, alors qu'il était encore dans l'humilité de sa vie mortelle, peu d'instants avant sa passion et sa mort, tandis que, maintenant, il offre le sacrifice eucharistique dans sa gloire. — Le sacrifice consiste à proprement parler dans un acte transitoire; il s'ensuit que la diversité numérique du sacrifice vient de la réitération de cet acte. — Dans l'institution de l'Eucharistie, Jésus-Christ était seul sacrificateur; dans la célébration commémorative de l'Eucharistie, il s'offre par le ministère des prêtres. — Alors, Jésus-Christ était mortel et passible en lui-même, non seulement comme sacrificateur mais encore comme victime eucharistique; maintenant, il est impassible et immortel. — De même que toutes les autres actions du Sauveur aux jours de sa vie mortelle, l'oblation du sacrifice eucharistique avait la vertu de mériter et de satisfaire: mais pour le Sauveur lui-même, la possibilité de mériter et de satisfaire a cessé à la mort: son immolation sur l'autel ne peut donc être méritoire et satisfactoire; elle est impétratoire. — Le sacrifice de la dernière Cène et celui de la Messe ont un caractère essentiellement relatif, tous deux représentent le sacrifice de la croix comme le centre absolu de tous les sacrifices — avec cette différence que le sacrifice de la croix n'était pas encore réalisé, lors de la dernière Cène, et qu'il est maintenant consommé (Cfr SUAREZ, disp. 76, sect. 1. — PASQUALIGO, tr. 1, q. 51.

TROISIÈME ARTICLE

Efficacité du sacrifice eucharistique

§. 35. — Fins du sacrifice eucharistique.

1. — Il est évident que le sacrifice eucharistique ne peut s'offrir qu'à Dieu seul ; mais on l'offre aussi, en même temps, pour les hommes. A ce double point de vue, il possède une efficacité en rapport avec son excellence intrinsèque (1). — Avant Jésus-Christ, les sacrifices avaient déjà pour but d'offrir à la majesté divine un tribut convenable de louange, d'adoration et d'actions de grâce, comme aussi d'expiation et de prière. La Messe a remplacé tous ces sacrifices. En sa qualité de sacrifice unique de la Loi nouvelle, elle est en quelque sorte « la consommation (*consummatio*) et la perfection (*perfectio*) de tous les sacrifices antérieurs à Jésus-Christ ; elle doit donc réunir en elle tous les biens et tous les avantages dont ces multiples sacrifices étaient la figure » (TRID., sess. 22, cap. 1). — En tant que représentation et oblation à la fois mystique et réelle du sacrifice qui, sur la croix, a racheté le monde, la Messe a pour but d'appliquer aux hommes tous les bienfaits de la Rédemption : c'est à la Messe et par la Messe que se révèlent le mieux l'inépuisable vertu, l'incomparable fécondité du sacrifice de la croix. De ce rapport entre la Messe et tous les autres sacrifices antérieurs il s'ensuit nécessairement que la Messe doit remplir toutes les fins du sacrifice et nous permettre de satisfaire convenablement aux

---

(1) Amor et gratitudo animæ Christi requirit, ut sicut Deus Pater omnipotens tam incomparabilem ei gratiam præstitit, sic Christus, ut est homo, omnem reverentiam, honorem et gloriam quam potest Deo Patri, immo et toti Trinitati rependat. Hoc autem convenientius atque perfectius nequit, nisi ut, sicut semel se pro hominibus obtulit Patri in cruce in pretium, sic quotidie velit et faciat se Deo Patri immolari in altari per sacrum mysterium. Nempe in cruce se offerens honorem Deo sublatum eidem restituit, tanta pro nostris patiens culpis ; ita in quotidiano Missæ officio idcirco offertur, ut divina majestas summe in omnibus magnificetur, benedicatur et adoretur ; nostra quoque peccata confiteantur, deplorentur ac deleantur ; divina insuper beneficia rememorentur et peccatores Deo reconcilientur (DION. CARTUS., *de contempl.*, l. 1, c. 53).

quatre obligations que nous avons d'offrir le sacrifice. La Messe est, en réalité, un sacrifice infiniment parfait d'adoration et d'actions de grâce, un sacrifice infiniment efficace de propitiation et d'impétration.

2. — Les païens « ayant connu Dieu, ne l'ont point glorifié » comme le souverain Seigneur de toutes choses, « et ne lui ont point rendu grâces » comme à l'auteur de tous les dons (Rom., I, 21). En deux mots (ἐδόξασαν, *glorificaverunt*, ηὐχαρίστησαν, *gratias egerunt*) l'Apôtre définit et résume le culte tout entier que les créatures doivent à leur Créateur. La reconnaissance pratique du vrai Dieu se fait surtout par ces deux actes religieux, d'ailleurs intimement unis : la « glorification » et l' « action de grâces », dont le sacrifice est l'expression la plus solennelle. Or, le sacrifice eucharistique remplit merveilleusement ce double but.

a) La fin première et essentielle du sacrifice eucharistique est de « rendre grand le nom du Seigneur » (Mal., I, 10-11), c'est-à-dire de le sanctifier ou de le glorifier. Sur nos autels, la puissance et la majesté de la Trinité divine reçoivent l'hommage qui leur convient, parce que cet hommage est d'une valeur infinie. Là, ce n'est pas seulement la victime, c'est le principal sacrificateur qui est d'une excellence infinie : c'est l'Homme-Dieu qui s'immole et qui est immolé. Sans doute, à en juger par le rite extérieur, le mode de l'oblation est extrêmement simple : mais, intrinsèquement, il est divin, merveilleux, plein de mystère. Jésus-Christ, le premier-né entre toutes les créatures, le Chef glorieux de l'Église, Jésus-Christ qui « est le premier en tout » (Coloss., I, 15-19), offre ici lui-même, comme une « hostie d'agréable odeur » toutes les prières, tous les mérites, toutes les satisfactions, toutes les humiliations de sa vie mortelle. *Intendere debes, ut ex frequentatione divini cultus* nomen Dei et in nobis sanctificetur, *ut a nobis per sanctitatem vitæ glorificetur in mundo, ut crescat in orbe cultus et honor Dei, ut cognoscat totus mundus, nos esse veros cultores unius veri Dei et Salvatoris Jesu Christi* (S. Bonav., *tr. de præparat. ad Miss.*, c. 1, § 4, n. 18).

b) Le nom même de « sacrifice eucharistique » donné d'ordinaire à la Messe, indique suffisamment qu'elle a le caractère d'une action de grâces (1). Le peuple chrétien, comblé de tant

---

(1) Datum est hoc sacrificium ad gratiarum actionem, ut habeamus quo *dignas Deo gratias perpetuo agamus* pro ingentibus ipsius in nos beneficiis, maxime redemptionis. Tanta enim beneficiorum ejus immensitas, tam insolitæ et inauditæ omnibus sæculis miserationes singularem

de grâces et de bénédictions (EPHES., I, 3-18), doit une immense reconnaissance à Dieu, son Créateur et son Rédempteur, à Dieu principe du salut et de la béatitude. *Immensa divinæ largitatis beneficia, exhibita populo christiano, inæstimabilem ei conferunt dignitatem* (OFFIC. SS. CORP. CHR.). Cette dette de reconnaissance, c'est seulement dans le sacrifice de la Messe que nous pouvons l'acquitter par Jésus-Christ et avec Jésus-Christ : tout le reste, tout ce que nous pourrions offrir à Dieu, « n'est pas digne de ses bienfaits » (TOB., XII, 2). Sur nos autels, nous avons une victime d'un prix infini ; sur nos autels, le sang précieux de l'Agneau mystiquement immolé fume dans le calice : en offrant à Dieu un don si excellent, nous lui témoignons une reconnaissance entière. Dans les sentiments de l'action de grâces la plus parfaite, l'éternel Pontife s'immole pour nous à son Père céleste : c'est pourquoi l'Église s'unit à lui, et dans le transport de sa reconnaissance (PRÉFACE), elle offre à la divine Majesté ce qu'elle possède de meilleur et de plus précieux, le sacrifice eucharistique du corps et du sang de Jésus-Christ. La Messe est donc notre action de grâce suprême et solennelle pour tous les biens que le Seigneur nous a donnés et dont il ne cesse de nous combler (Ps. CXV, 12).

3. — Mais la Messe est aussi véritablement un sacrifice de propitiation (*sacrificium vere propitiatorium* — TRID., sess. 22, cap. 2, et can. 3) (1). Avant Jésus-Christ, les sacrifices s'offraient principalement par l'effusion ou par l'aspersion du sang : ils revêtaient surtout par leur forme et par leur tendance, le carac-

---

quoque et inauditam gratiarum actionem a nobis postulabant. At nulla poterat esse major aut præstantior gratiarum actio, quam quæ oblatione hujus sacrificii perficitur : partim quia nihil præstantius aut gratius pro omnibus beneficiis acceptis offerri Deo poterat (Ps. 115, 12-13) : partim quia nulla alia re magnitudinem beneficiorum ejus magis commemorare ac referre poteramus. Testamur enim, ipsum esse auctorem redemptionis et salutis nostræ, ipsum misisse Filium in carnem ad nos salvandos et bonis omnibus cumulandos, ipsius voluntate pro nobis mortem suscepisse ; ipsam quoque mortem Filii in eo sacrificio commemoramus et velut ob oculos ponimus, dum corpus et sanguis seorsim sub specie panis et vini tanquam hostiæ occisæ et immolatæ vi consecrationis constituitur (LESSIUS, *De perf. div.*, l. 12, c. 14, n. 100).

(1) Valet hoc sacrificium ad veniam peccatorum impetrandam tum vivis, tum defunctis et ad iram divinam placandam flagellaque mundo impendentia avertenda, qua ratione est sacrificium propitiatorium et respondet hostiæ pro peccato (LESSIUS, *l. c.* n. 102). — Hoc sacrificium est propitiatorium et placativum Dei et hinc oriuntur reliqua bona quæ causat. Quodsi quæras, quid sit Deum propitiari et placari, respondeo, esse, tolli a Deo obicem indignationis positum a peccatis, quo sublato fit nobis specialiter benevolus et beneficus (VIVA, *De Miss. sacrif.*, q. 3, n. 2).

tère d'une expiation. Presque tout ce qui est frappé de la malédiction du péché, « se purifie dans le sang (ἐν αἵματι) et les péchés ne sont point remis sans effusion de sang » (HEBR., IX, 22). — Par la continuelle oblation de sacrifices sanglants, l'humanité, non rachetée encore, devait et voulait reconnaître solennellement et publiquement l'existence d'une dette contractée envers Dieu et la nécessité d'une expiation qui devait être offerte; elle voulait attester pratiquement ses efforts en vue d'une réconciliation avec Dieu irrité par la faute. Mais cette réconciliation à laquelle tendaient vainement tant d'immolations sans cesse renouvelées, elle s'est faite, elle s'est opérée surabondamment par le sang infiniment précieux de l'Agneau sans tache : l'homme coupable a retrouvé l'amitié de Dieu (HEBR., IX, 26). Or, la réconciliation accomplie objectivement une fois pour toutes doit être continuellement, au cours des siècles, appliquée à chaque âme en particulier ; et cette application (*applicatio*) de la satisfaction offerte par le sacrifice sanglant de Jésus-Christ pour le pardon des péchés est l'une des fins principales de la continuelle célébration du sacrifice non sanglant. Par le sacrifice eucharistique, « la vertu salutaire du sacrifice de la croix nous est appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons chaque jour » (TRID., sess. 22, cap. 1). Sur l'autel, les prêtres offrent continuellement à Dieu la victime vivifiante (*vivifica illa hostia*) par laquelle nous avons été réconciliés avec notre Père céleste (*reconciliati sumus* — Cfr. TRID., sess. 22, *decr. de observ. et evitand. in celebr. Missæ*). — En effet, la célébration du sacrifice eucharistique rappelle à Dieu la mort sanglante de Jésus-Christ et le pardon mérité par cette immolation sur la croix ; elle le lui rappelle en faveur de personnes déterminées pour lesquelles le sacrifice de l'autel est offert : le sacrifice eucharistique a donc la vertu d'appliquer à ces âmes les fruits et les mérites du pardon ; et, ainsi, « la Messe nous fait participer à la Rédemption » (MISS. ROM.).

Le Seigneur lui-même a expressément révélé le caractère propitiatoire du sacrifice de la Messe, en instituant l'Eucharistie. Mais, en outre, les Pères et toutes les liturgies y insistent tellement que l'importance de ce caractère ne peut manquer de frapper l'attention. Ainsi, à l'autel, nous pouvons nous approcher de « Jésus, qui est le médiateur de la nouvelle Alliance, et de ce sang dont on a fait l'aspersion et qui parle plus avantageusement que celui d'Abel » (HEBR., XII, 24) ; le sang de Jésus dans le calice, le sang de l'Alliance nouvelle et de l'éternel Testament, ne crie point vengeance comme celui d'Abel : il appelle la grâce et le pardon pour ceux qui sont redevables

à la justice divine. — « Sur l'autel, Jésus-Christ est immolé (ἐσφαγμένος) pour vous réconcilier avec le Dieu de l'Univers » (S. CHRYSOST., *de prod. Jud.*, hom. 1, n. 6). — « Alors même qu'il ne serait pas écrit dans le livre des Machabées que le sacrifice est offert pour les défunts, il nous suffit de regarder l'Église qui, tout entière, observe cette coutume. Dans les prières que le prêtre à l'autel adresse à Dieu, on n'omet pas de recommander les défunts » (S. AUG., *de cur. ger. pro mort.*, c. 3). — Le sacrifice eucharistique opère « la purification de nos péchés » et nous « concilie la puissance de Dieu » (SECR. DOM. 14 P. PENT.). *Annue nobis, quæsumus Domine, ut animæ famuli tui hæc prosit oblatio, quam immolando totius mundi tribuisti relaxari debita* (ORAT. PRO DEF.). *His sacrificiis, quæsumus Domine, anima famulæ tuæ a peccatis omnibus exuatur... ut per hæc piæ placationis officia, perpetuam misericordiam consequatur* (ORAT. PRO DEF.).

En tant que sacrifice propitiatoire, la Messe est offerte « *pro fidelium... peccatis, pœnis, satisfactionibus* » (TRID., sess. 22, cap. 2) ; mais son efficacité s'exerce différemment, comme le veut la nature même de la coulpe et de la peine due au péché : la peine est remise immédiatement et directement par le sacrifice, la coulpe est remise médiatement et indirectement.

a) Le sang de Jésus-Christ est mystiquement répandu dans le calice pour la rémission des péchés (MATTH., XXVI, 28), de même que l'homme reçoit le Baptême pour la rémission des péchés (ACT., II, 38). Le sacrifice et le sacrement concourent tous deux, mais d'une manière différente, en rapport avec leur institution et leur nature, à produire la rémission des péchés. D'après l'ordre établi par Dieu, le Baptême et la Pénitence sont les seuls moyens ordinaires de remettre immédiatement les péchés mortels en communiquant à l'âme la grâce sanctifiante. La fin du sacrifice, au contraire, est d'obtenir au fidèle la disposition surnaturelle qui lui permettra de recevoir dignement le sacrement de la Pénitence ou la grâce justifiante. Le sacrifice prépare la voie à la rémission du péché, en amenant le pécheur à une véritable conversion, en lui rendant possible et facile le bon usage des moyens institués par Dieu pour la rémission immédiate du péché. *Indiget homo sacrificio ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur et ideo dicit Apostolus* (HEBR., V, 1), *quod ad sacerdotem pertinet, ut* offerat dona et sacrificia pro peccatis (S. THOM., 3, q. 22, a. 2). Le péché produit l'inimitié entre Dieu et l'homme ; il élève une muraille de séparation (PS. LIX, 2). Dieu offensé est irrité contre le pécheur et, dans sa juste colère, il le châtie surtout en lui retirant des secours

plus abondants, des grâces spéciales (1), qui, le plus souvent, sont nécessaires pour une véritable conversion. Dès lors, l'homme coupable doit, avant tout, s'efforcer de se rendre propices la majesté et la justice divines : en d'autres termes, il doit s'efforcer de se concilier de nouveau l'indulgence paternelle du Dieu qu'il a offensé, d'apaiser sa colère (*placatio*) et, par suite, d'écarter le châtiment mérité qui consiste dans la privation d'un secours particulièrement efficace en vue de la conversion. Cette réconciliation, cet apaisement est un fruit propre du sacrifice qui, étant éminemment un acte de religion, va précisément à gagner l'indulgence de Dieu et sa bienveillance. *Est hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum* placetur Deus, *sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium, quod ei exhibetur* (S. Thom., 3, q. 49, a. 4). C'est seulement lorsque la justice de Dieu est apaisée et désarmée par le sang de Jésus-Christ immolé dans l'Eucharistie pour obtenir aux pécheurs la miséricorde (Hebr., xii, 24), que la Messe peut, en tant que sacrifice d'impétration, attirer l'abondance des grâces qui amèneront le coupable à la conversion du cœur, condition indispensable pour la rémission des péchés. Apaisé (*placatus*) par l'oblation du sacrifice de la Messe, le Seigneur accorde la grâce et le don de la pénitence, et alors (dans le sacrement) il remet les péchés quelque graves qu'ils puissent être (Trid., sess. 22, cap. 2).

C'est ainsi que la Messe, comme sacrifice de propitiation et d'impétration, sert à obtenir la rémission des péchés, qu'il s'agisse de fautes mortelles ou de fautes vénielles (2). Les fautes légères

---

(1) Non solum mortifera, sed etiam venialia peccata sæpe a Deo puniuntur peculiarium auxiliorum subtractione et variarum tentationum afflictionumque internarum et externarum permissione (Lessius, *l. c.*, l. 13, c. 15, n. 85).

(2) Ici, les théologiens, d'accord sur la doctrine, diffèrent dans la manière de s'exprimer. Il en est, en effet, qui attribuent à la vertu propitiatoire (*virtus propitiatoria*) non seulement l'apaisement de Dieu (*placatio*), mais l'impétration (*impetratio*) des grâces de conversion. La Messe en tant que sacrifice propitiatoire — disent-ils — n'écarte pas seulement l'obstacle à la communication des grâces en calmant la colère divine ; elle dispose encore positivement Dieu, une fois apaisé, à accorder au pécheur les grâces requises pour la conversion (*placatio impetrativa, impetratio placativa*). — D'autres, au contraire, veulent que l'efficacité du sacrifice de la Messe soit tout entière impétratoire ; mais, évidemment, ils prennent ce mot au sens large = « applicatoire ». Sacrificium Missæ *proprie solum* est *impetratorium*, quia Christus nunc immortalis nec mereri nec satisfacere potest. Quum autem dicitur propitiatorium vel satisfactorium, id est intelligendum ratione rei quæ impetratur. Dicitur enim propitiatorium, quia impetrat remissionem culpæ ; satisfactorium, quia impetrat remis-

elles-mêmes ne sont point effacées immédiatement par le sacrifice eucharistique, *ex opere operato*, mais la Sainte Messe possède une vertu spéciale pour provoquer les sentiments de pénitence et les dispositions dont la présence dans l'âme procure au juste la rémission des péchés véniels (Aversa, q. 9, *de sacr. Miss.*, sect. 6).

Par conséquent, le sacrifice de la Messe ne peut ni ne doit suppléer ou rendre inutiles les moyens de grâce établis pour effacer le péché : elle dispose à la conversion du cœur, aux sentiments de pénitence qui sont la condition pour que le sacrement remette la faute. Sacrifice et sacrement se complètent, s'entr'aident harmonieusement pour réconcilier Dieu et l'homme coupable, pour les unir dans la paix.

b) La coulpe une fois remise, il reste, d'ordinaire, à subir des peines temporelles, soit dans le purgatoire après la mort, soit en cette vie par des œuvres méritoires ou satisfactoires. Or, ici, le sacrifice expiatoire de l'Eucharistie est d'une efficacité immédiate : il acquitte cette dette ; il supplée les « satisfactions » qu'il reste à offrir, les « peines » à endurer après la sentence du souverain juge. En souffrant librement et volontairement des tortures inouïes et la mort cruelle sur la croix, Jésus-Christ a, par la surabondance de ses mérites, satisfait à la justice pour les péchés (et pour les peines dues aux péchés) du monde entier (I Joann., 2, 2) ; et une part à ces mérites surabondants est faite, par l'oblation du sacrifice de la Messe, aux vivants ou aux âmes du Purgatoire : en raison de cette application, la peine qu'il reste à subir leur est remise dans une mesure plus ou moins grande (1). Jésus-Christ, par sa satisfac-

---

sionem pœnæ... quamquam non negaverim, dici etiam satisfactorium, quod ex Christi institutione per sacrificium hoc *applicetur* ejusdem Christi passio ad pœnas tollendas seu viventium seu mortuorum, quæ post culpam remissam aliquando remanent, vel in hac vita vel in purgatorio luendæ (Bellarm., l. 6, c. 1). — De même que, dans l'œuvre de la Rédemption, principe du salut (*opus redemptionis*), on distingue deux choses indissolublement unies — la satisfaction et le mérite — de même il faut distinguer, dans l'application (*applicatio*) ou communication (*communicatio*) des fruits de la Rédemption, la vertu propitiatoire du sacrifice de la Messe et la vertu qu'elle *a d'être* pour l'âme une source de bienfaits et de grâces. Tandis que les satisfactions de Jésus-Christ nous sont appliquées par la vertu propitiatoire de la Messe, les fruits des mérites du Sauveur nous sont communiqués par la Messe en tant que sacrifice d'impétration. La différence des effets répond, de part et d'autre, à une différence dans le mode d'agir.

(1) Remissa culpa et pœna æterna per sacramenta et etiam culpis venialibus deletis, sæpe ingens debitum pœnæ temporalis restat luendum. Ad hoc imprimis valet istud sacrificium : applicat enim satisfactionem

tion surabondante, paie pour nous la dette que nous avons contractée devant Dieu (Ps. LXVIII, 5. — Cfr. VASQUEZ, disp. 228, c. 4).

4. — La Messe n'est pas offerte seulement pour la rémission des péchés et des peines dues aux péchés; elle ne supplée point seulement les œuvres satisfactoires : on l'offre aussi « pour d'autres nécessités » (*pro aliis necessitatibus*), puisqu'elle est un sacrifice d'impétration et que, dès lors, elle peut nous aider à obtenir tous les bienfaits de la divine Bonté. *Sacrificium Missæ est impetratorium cujuscumque generis beneficiorum Dei* (PASQUALIGO, tr. 1, q. 55, n. 1). Tout ce que Jésus-Christ, auteur de notre salut, a mérité durant sa vie mortelle, nous pouvons l'obtenir par son immolation eucharistique. *Cujus quidem oblationis cruentæ... fructus per hanc incruentam* uberrime *percipiuntur* (TRID., sess. 22, cap. 2). Par le sacrifice de l'autel nous pouvons demander et obtenir, non seulement les dons surnaturels, les grâces de salut proprement dites, mais encore les bénédictions et les bienfaits de l'ordre naturel. A l'autel nous trouvons, chaque jour, de puissants secours pour vaincre les tentations, pour pratiquer les bonnes œuvres, pour progresser dans le chemin de la vertu, pour persévérer dans la vie de la grâce. Notre livre de messe contient des prières pour les besoins les plus divers : nécessités de tout genre, pluie, temps favorable, rémission des péchés, chasteté, humilité, charité, patience. Toutes ces prières trouvent un appui efficace dans le sacrifice de la Messe; elles sont, dès lors, plus parfaitement exaucées que lorsqu'on les récite en dehors de la Messe. L'efficacité du sacrifice n'est pas moins universelle que l'efficacité de la prière. *Multum amanda est oratio, quia per ipsam impetratur obtentio omnis boni et amotio omnis mali* (S. BONAV., *in Luc.*, c. 11, n. 3). La vertu excellemment impétratoire de la Messe vient, sans doute, de l'infinie valeur du sacrifice eucharistique ; mais elle vient surtout de la dignité et de la sainteté infinies de notre Pontife éternel qui, non seulement au ciel, mais encore sur l'autel, intercède pour nous devant Dieu par la représentation et par l'oblation de sa mort au Calvaire et de tous les mérites

---

Christi, qua debitum illud solvatur et compensetur. Unde non requirit ullam realem in eo pro quo offertur mutationem : nam condonatio pœnæ absque ulla hominis mutatione, postquam voluntas a culpa recessit, commode fieri potest. Non enim fit per infusionem donorum aut aliquam internam hominis renovationem, ut remissio culpæ, saltem mortiferæ et forte etiam venialis, sed per nudam condonationem extrinsecam exhibita per aliquem pro reo congrua solutione (LESSIUS, *l. c.* 1. 12, c. 14, n. 102).

consommés sur la croix. L'Homme Dieu lui-même fait valoir en notre faveur sa toute-puissante intercession qui nous obtient infailliblement tout ce qu'elle demande, puisque, même aux jours de sa vie mortelle, sa prière a toujours été exaucée (JOANN., XI, 42) (1).

C'est ainsi que Dieu « a merveilleusement consommé tous les sacrifices de la Loi ancienne par la *perfection* d'un sacrifice unique » (MISS. ROM.) (2); c'est ainsi qu'il nous permet de satisfaire excellemment à toutes nos obligations sur ce point, par la célébration de ce sacrifice unique, puisque, par là, nous offrons à la divine Majesté le plus magnifique tribut d'honneur et de glorification, en obtenant pour nous-mêmes la paix, le salut et les plus abondantes bénédictions.

§ 36. — Valeur du sacrifice eucharistique ; son mode d'action.

1. L'efficacité et les effets du sacrifice de la Messe ont leur principe dans la valeur qui lui est spéciale et inhérente. Par cette valeur (*valor*, prix) nous entendons ici la dignité (*dignitas*) et la vertu (*vis*, *virtus*) morales du sacrifice eucharistique par rapport à la réalisation des quatre fins du sacrifice. Voyons d'abord quelle est la *grandeur* de ce prix et pourquoi cette valeur.

2. — Au point de vue de la valeur, le sacrifice de la Messe ne le cède point au sacrifice de la croix (ni au sacrifice de la dernière Cène) ; il possède, lui aussi, une dignité et une vertu infinies, si l'on considère que Jésus-Christ est là non seulement comme victime mais encore comme principal sacrificateur. L'immolation eucharistique tire son infinie valeur de la gran-

(1) Licet Christus in cœlo vel in ss. sacramento non oret ea oratione quæ defectum potestatis importat, vere tamen Patri suam voluntatem repræsentat circa ea quæ vult hominibus concedi; et hæc est oratio late sumpta, quæ eo efficacior est in divino sacrificio quo Dominus seipsum humiliorem facit (TANQUEREY, *De sacrif. Miss.*, a. 2, n. 167).

(2) Certum est secundum omnes, hoc sacrificium N. L., quamvis unicum et singulare, in se tamen complecti omnem perfectionem et efficaciam sacrificiorum V. L., immo longe illis excellere, ut constat ex dignitate infinita tum principalis offerentis, tum rei oblatæ. *Sic ergo legalium differentiam hostiarum Deus in N. T. unius sacrificii perfectione sanxit* (QUARTI, *De sacrif. Miss.*, q. 2, punct. 1).

deur et de la sainteté infinies de l'Homme-Dieu qui s'offre lui-même sur l'autel.

La dignité infinie du sacrifice eucharistique (c'est-à-dire son excellence et sa sublimité) vient de Jésus-Christ, en tant qu'il s'immole et qu'il est immolé présentement sur l'autel. Par contre, la vertu infinie de la Messe (c'est-à-dire son mérite propitiatoire infiniment grand) vient non pas de ce que Jésus-Christ s'immole présentement, mais de ce qu'il s'est immolé sur la croix pour notre rédemption. Évidemment, il ne peut être question ni d'un nouveau mérite acquis par Jésus-Christ ni d'une satisfaction nouvelle offerte par lui sur l'autel: c'est le trésor de la rédemption, acquis une fois pour toutes sur la croix, qui, à l'autel, est sans cesse représenté au Père céleste et offert en vue d'une continuelle application aux âmes. La perpétuelle célébration de la Messe prouve précisément l'incomparable plénitude des mérites consommés sur la croix.

3. — Donc, en lui-même, le sacrifice eucharistique possède une dignité et une vertu infiniment grandes pour exercer l'efficacité qui lui est propre. Quant à savoir si le sacrifice eucharistique produit, de fait, des effets infiniment grands, la réponse à cette question diffère selon qu'on examine le sacrifice par rapport à Dieu ou par rapport aux hommes. — Le sacrifice s'offre à Dieu et il s'offre à Dieu seul, pour lui rendre honneur et adoration comme au souverain Maître de toutes choses. Or, le sacrifice eucharistique (louange, glorification, action de grâces) a toujours, de fait, une perfection infinie; par conséquent, il est toujours parfaitement digne de l'infinie majesté de Dieu. — Le sacrifice eucharistique s'offre en même temps pour l'avantage et pour le bien des hommes, c'est-à-dire pour apaiser la justice de Dieu, et pour obtenir de sa bonté qu'il daigne accorder aux hommes, dans toutes leurs nécessités, les grâces et les dons qui leur permettront d'arriver au salut éternel. Ces effets du sacrifice, qui concernent l'homme, sont toujours finis et limités, puisque les satisfactions et les mérites infinis de Jésus-Christ ne peuvent jamais être appliqués aux hommes que d'une manière finie et dans certaines limites. Les biens que Dieu accorde en raison du sacrifice eucharistique sont toujours nécessairement limités quant à la mesure et quant au nombre.

4. — Puisque Jésus-Christ lui-même continue, en toute vérité et en toute réalité, sa fonction de Pontife « éternel », le sacrifice eucharistique est, de sa nature — et, dès lors, partout et toujours — un sacrifice infiniment précieux, ineffablement saint et incomparablement agréable à Dieu (Mal., iii, 4). Chaque fois qu'il est validement offert, il possède d'une manière inamissible

sa dignité et sa vertu infinies, dont le principe est uniquement dans la personne du Rédempteur et dans l'œuvre de notre Rédemption. Les divers effets et les différents fruits que la Messe produit à ce point de vue, proviennent *ex opere operato*; en d'autres termes, ils sont uniquement attachés à l'oblation valide du sacrifice comme à une chose instituée par Dieu. C'est toujours d'eux que l'on entend parler lorsqu'il est question simplement des effets et des fruits du sacrifice eucharistique. Ainsi l'on voit et l'on comprend comment et pourquoi le fruit propre et le plus excellent du sacrifice est absolument indépendant de la subjectivité, c'est-à-dire des dispositions religieuses et morales du prêtre secondaire et de tous ceux qui prennent part ou coopèrent à l'oblation du sacrifice. La Messe est « le sacrifice pur, qui ne peut être souillé par l'indignité ou la malice de ceux qui l'offrent » (TRID., sess. 22, cap. 1). Ce fruit *ex opere operato* — fruit essentiel ou principal — reste le même, que la Messe soit célébrée par un saint ou un pécheur : il dépend uniquement de l'immolation que Jésus-Christ fait de lui-même. Les sacrificateurs visibles ou humains ne sont que les instruments dont Jésus-Christ se sert pour consommer sa propre immolation, toujours efficace par elle-même et en elle-même (1).

5. — Cette vérité établie, il ne s'ensuit pas que, relativement aux fruits du sacrifice, les dispositions religieuses et morales des prêtres secondaires ou visibles ou de ceux qui coopèrent au sacrifice, soient indifférentes. D'une manière accidentelle ou secondaire, la Messe a d'autant plus de valeur, elle est d'autant plus agréable à Dieu et fructueuse, que le prêtre célébrant ou les fidèles qui prennent part au sacrifice, sont plus dignes, plus pénétrés de sentiments de piété et de dévotion (2). Au fruit principal que le sacrifice produit *ex opere operato*, c'est-à-dire en tant que sacrifice de Jésus-Christ, ou en vertu de son institution, viennent donc s'ajouter d'autres fruits *ex opere operantium sc. offerentium* — fruits qui dépendent, par conséquent, de la sainteté et des pieuses dispositions de ceux qui offrent le sacrifice. *In oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis duo possunt*

---

(1) De Missa est loquendum quantum ad *substantiale*, quod est ibi, et hoc est confectio corporis et sanguinis Domini, et quantum ad hoc æqualitas est in omnibus, quia unum et idem ab omnibus fit (S. BONAV., IV, dist. 13, a. 1, q. 4).

(2) Sunt in Missa aliqua *circumadjacentia*, sicut petitiones, orationes, obsecrationes et devotus modus et affectus, et quantum ad hoc melius valet Missa boni sacerdotis, quia magis provocat ad devotionem (S. BONAV., IV, dist. 13, a. 1, q. 4).

considerari: sc. ipsum sacrificium oblatum et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio (S. Thom., 3, q. 22, a. 4, ad 2). Le torrent des grâces et des bénédictions ne découle de l'autel avec toute son abondance que lorsqu'il jaillit d'une double source: l'immolation que Jésus-Christ fait de lui-même, la pureté et la dévotion du prêtre célébrant et des fidèles qui s'associent au sacrifice.

6. — En tant que le sacrifice eucharistique est offert par l'Église, ou par des membres de l'Église, par le prêtre et par les fidèles, il ne possède, évidemment, qu'une valeur finie, comme il n'a qu'une vertu et une efficacité plus ou moins limitées.

a) Comme, du côté de l'Église, l'oblation n'est pas un acte proprement dit, un acte personnel ou réel, cette oblation ne peut être ni méritoire ni satisfactoire: elle n'a qu'une vertu d'impétration. Mais cette vertu et cette efficacité impétratoires de l'oblation de l'Église existent toujours et à un haut degré, parce qu'elles reposent sur l'indéfectible sainteté de l'Église toujours agréable à Dieu. En outre, l'Église a entouré son oblation d'une riche couronne de prières magnifiques et de cérémonies d'un sens profond, pour la rendre plus efficace. C'est au nom de toute l'Église, en vertu d'une mission reçue d'elle, que le prêtre, comme ministre, célèbre cette oblation dont la valeur, par conséquent, demeure indépendante de la dignité personnelle du célébrant ou de son indignité. Les prières de la Messe ne perdent toute efficacité que sur les lèvres d'un prêtre coupable que l'excommunication a retranché de l'Église et qui ne peut plus monter à l'autel au nom de cette Église.

b) Si l'on regarde l'oblation du sacrifice comme une action purement personnelle du prêtre et si l'on envisage la coopération ou la participation des fidèles à la célébration du sacrifice, alors il faut en juger d'après les règles générales qui s'appliquent aux autres bonnes œuvres de religion et aux œuvres surnaturelles. Là, c'est tout d'abord l'*opus operantis*, c'est-à-dire la dignité personnelle, les pieuses dispositions du cœur, l'esprit de prière et de sacrifice, qui font, devant Dieu, la valeur de l'oblation. Si les conditions requises existent — l'état de grâce, surtout — l'oblation du sacrifice par le prêtre et par les fidèles qui y prennent part, est « l'acte le plus saint et le plus divin » (Trid.), l'acte par excellence du culte et, à ce titre, il est une source abondante de mérites et de satisfactions, en même temps qu'un moyen d'obtenir de la libéralité divine les bienfaits les plus divers. Plus vives sont la foi, la piété et la dévotion de ceux qui offrent le sacrifice, plus seront abondants les fruits de mérite,

de satisfaction et d'impétration que l'on peut recueillir en participant à la célébration du sacrifice (1).

7. — C'est la perfection et l'excellence de la Loi nouvelle, que le sacrifice et les sacrements, qui sont les principaux actes du culte, possèdent une valeur et une efficacité objectives, en tant que cette valeur et cette efficacité leur viennent de Jésus-Christ, sans dépendre en rien de la dignité ou de la vertu du ministre ou des fidèles qui participent à ces actes: en d'autres termes, le sacrifice et les sacrements, comme moyens sensibles de salut institués par Dieu, nous appliquent avec une merveilleuse abondance *ex opere operato*, c'est-à-dire indépendamment de tout mérite de la part des hommes (*præter et ultra meritum*), les mérites de propitiation acquis par le Rédempteur ou les biens dont la mort de Jésus-Christ est le principe. Il y a, toutefois, une différence notable dont la raison est la différence même qui existe entre le sacrifice et les sacrements, au point de vue de leur nature et de leur but. Le sacrifice regarde tout d'abord et immédiatement le culte de Dieu; le sacrement, au contraire, va tout d'abord et immédiatement à la sanctification de l'homme. Les sacrements sont donc des instruments par le moyen desquels Dieu produit immédiatement la grâce sanctifiante et justifiante dans l'âme de celui qui reçoit le sacrement. Cette efficacité instrumentale (*efficientia instrumentalis*) ne se rencontre point dans le sacrifice eucharistique, dont le but immédiat est de glorifier et d'apaiser la Majesté divine. Par suite d'une institution positive, le sacrifice a une autre fin: il est vrai, il doit nous appliquer le trésor des grâces de la Rédemption; mais il n'est point cause efficiente instrumentale de la collation immédiate de la grâce; il agit médiatement et indirectement: en tant que sacrifice de propitiation, il apaise Dieu et le détermine à accorder des grâces actuelles et des biens de tout genre. Il agit ainsi, non pas exclusivement, mais principalement à la manière de la prière, et l'on peut l'appeler une prière en action (*oratio realis*): mais, par sa dignité, par sa vertu et par son efficacité, il est infiniment supérieur à la prière ordinaire, à la simple prière — surtout en ceci, qu'il produit infailliblement, en raison de l'institution divine, des effets nombreux et importants. Du reste, la réalisation infaillible d'un effet n'est pas indispensablement nécessaire à l'efficacité *ex opere operato*, dont, par conséquent, on ne peut

---

(1) Intercessio, quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam, sed illa, quam facit ut minister Ecclesiæ, habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse (S. THOM., *Suppl.*, q. 19, a. 5, ad 4).

exclure les fruits impétratoires du sacrifice de la Messe. Par son mode d'action, la Messe occupe donc une sorte de situation intermédiaire entre la prière et les sacrements (Cfr. Bellarm., l. 6, c. 4. — Pasqualigo, tr. 1, q. 57).

§ 37. — Fruits du sacrifice eucharistique ; participation à ces fruits.

1. — La célébration du sacrifice eucharistique est « un fleuve d'eau vive, clair comme du cristal, qui sort du trône de Dieu et de l'Agneau » (Apoc., xxii, 1), pour se répandre dans le monde entier ; et en particulier, étant le trésor de l'Église, elle est pour l'Église une source abondante et intarissable de grâces et de bénédictions de tout genre (1). Ces avantages spirituels, ces dons et ces biens que Dieu accorde aux hommes en raison de l'oblation du sacrifice, s'appellent les fruits proprement dits du sacrifice pour les distinguer du tribut d'adoration et d'action de grâces offert à la divine Majesté par le sacrifice de l'autel.

2. — Il ne se présente aucune difficulté dans l'explication des fruits que le prêtre célébrant et les fidèles qui participent au sacrifice recueillent *ex opere operantis*, c'est-à-dire par leurs sentiments de foi et de piété, par la pureté de leur cœur et par la ferveur de leur dévotion. S'ils possèdent déjà la grâce sanctifiante, ils peuvent, par cet acte de religion, par cette œuvre éminemment bonne, mériter un accroissement de grâce et de gloire, satisfaire pour les peines temporelles dues aux péchés, obtenir de nouveaux secours surnaturels et des biens de toute sorte. Ce triple fruit de salut, ils le recueillent en tant qu'ils font un acte agréable à Dieu, le sacrifice et la prière. Mais tandis qu'ils peuvent appliquer à d'autres les effets satisfactoires et impétratoires de cet acte éminent du culte divin, le mérite proprement dit demeure personnel et ne peut être transporté à autrui.

3. — Il s'agit ici des fruits du sacrifice *ex opere operato*. Ce sont tout d'abord et surtout les fruits dont la source est exclusivement Jésus-Christ en tant qu'en sa qualité « de prêtre sou-

---

(1) Uberrimos hujus sacrificii in omnes et singulos fructus si sacerdotes frequenter et apte exposuerint, fiet, ut fideles, hujusmodi thesauros obtinendi cupidi, non modo præceptum diebus dominicis et festis ei reverenter assistendi sanctissimum habeant, sed aliis etiam diebus eidem interesse satagant (Collect. Lac., v, 321).

verain de Dieu le Père » (S. Cypr., ep. 63, n. 14), il applique lui-même aux hommes les satisfactions et les mérites de son sacrifice sur la croix par son immolation non sanglante sur nos autels. Évidemment, ces fruits de la Messe sont les plus précieux et les plus excellents, et ils restent complètement indépendants des mérites du célébrant comme de la sainteté de l'Église tout entière. — En second lieu, nous considérons les effets impétratoires que la Messe peut produire pour les âmes, en tant qu'elle est le sacrifice de la Sainte Église dont Dieu ne repousse jamais les dons et les prières. Les fruits qui viennent de la Messe en tant qu'elle est le sacrifice de Jésus-Christ et de l'Église, sont produits *ex opere operato.* Il faut donc expliquer à quelles conditions et dans quelle mesure chacun en particulier peut les recueillir.

4. - A quel titre participe-t-on aux fruits du sacrifice? Les théologiens résolvent diversement cette question. Les uns estiment que, pour participer aux fruits du sacrifice, il suffit, en soi, de la simple oblation du sacrifice, ou de la coopération active ou actuelle à cette oblation. Pour les autres, la participation aux fruits du sacrifice suppose nécessairement que le sacrifice est offert pour quelqu'un. Cette deuxième opinion est évidemment la vérité : les fruits qui proviennent du sacrifice *ex opere operato* s'appliquent à ceux-là seulement pour qui le sacrifice est offert en quelque façon. Sans doute, l'oblation active est, en soi, une condition nécessaire pour que le sacrifice ait lieu, pour qu'il puisse exercer l'efficacité qui lui appartient, pour qu'il l'exerce en effet ; mais, ici, il y a une différence importante entre les effets qui s'étendent à Dieu et les effets qui s'appliquent à l'homme. Il est de l'essence même du sacrifice qu'il s'offre à Dieu et à Dieu seul ; aussi, à ce point de vue, dès là que le sacrifice est accompli validement, il est infailliblement une glorification pratique de la Majesté divine : cet effet est indissolublement lié au simple accomplissement du sacrifice. — En vertu d'une institution positive, l'Eucharistie est aussi un sacrifice de propitiation et d'impétration en faveur de l'homme. En cette qualité, elle possède en tout cas une valeur objective et une vertu intrinsèque ; mais afin que les satisfactions et les mérites de Jésus-Christ soient appliqués à telle ou telle personne déterminée, il faut que le sacrifice soit en quelque sorte conduit à ces personnes ; il faut que le sacrifice soit offert pour elles. Sous ce rapport, le sacrifice et le sacrement diffèrent. Sauf pour l'Eucharistie, dans les autres sacrements, constituer le sacrement et l'administrer ou appliquer la grâce sacramentelle sont un seul et même acte : ces sacrements ne peuvent s'accomplir

que pour une personne déterminée, c'est-à-dire par l'administration à une personne déterminée, administration à laquelle l'application des effets sacramentels est inséparablement liée. Le sacrifice, au contraire, existe essentiellement par cela seul qu'il est offert à la Majesté divine : mais, pour qu'il devienne en même temps une source de grâces et de bénédictions pour chacun en particulier, il doit être dirigé, par une intention particulière de celui qui offre le sacrifice, à telle ou telle personne : en d'autres termes, il doit être offert pour ces personnes. Le sacrifice est efficace et salutaire en lui-même, dès là qu'il est accompli ou offert à Dieu ; mais il ne profite qu'à ceux-là seulement pour qui il est offert. Offrir le sacrifice pour quelqu'un, c'est donc quelque chose comme administrer un sacrement à quelqu'un. Puisque ces fruits ne dépendent pas immédiatement ni directement de la volonté du célébrant, mais de la dignité et de la vertu objectives du sacrifice, le prêtre ne peut disposer des fruits du sacrifice qu'en tant qu'il est en son pouvoir d'offrir pour telle ou telle personne un sacrifice déjà efficace en lui-même (Cfr. PASQUALIGO, tr. 1, q. 58-60. QUARTI, *De sacrif. Miss.*, q. 2, punct. 7-9).

Dans la pratique, d'ailleurs, ceux qui offrent le sacrifice eucharistique ou qui coopèrent à l'oblation sont toujours du nombre de ceux pour qui le sacrifice est offert, parce qu'il s'agit ici d'un sacrifice qui s'offre toujours pour tous les membres de l'Église, de même qu'il ne peut être offert que par les membres de l'Église. *Quum offerens sacrificium non debeat excludi a participatione fructus ipsius, quilibet offerens censetur offerre etiam pro seipso* (PASQUALIGO, tr. 1, q. 60, n. 6).

5. — Donc, ceux-là seulement retirent du sacrifice eucharistique des fruits de salut et de bénédiction, pour qui le sacrifice est offert de quelque façon. C'est la première condition ; mais ce n'est point la seule. Les personnes dont il s'agit doivent, en outre, être en état de recueillir les différents fruits qui demandent, à leur tour, des dispositions diverses. De plus, la disposition morale de l'homme n'est pas sans influence : elle permet de recueillir ces fruits dans une mesure plus ou moins abondante.

a) Les fruits du sacrifice eucharistique ne peuvent être recueillis dans tout leur ensemble que par l'homme voyageur ici-bas, par l'homme devenu par le Baptême membre de l'Église, par l'homme adulte. Le défaut de l'une de ces trois conditions — Baptême, usage de la raison, état du voyageur — empêche, dans l'économie actuelle du salut, de participer à tel ou tel fruit ou à tous les fruits du sacrifice de la Messe, ou fait qu'on n'a pas besoin d'y participer.

b) En outre, et surtout, c'est la nature spéciale de chacun des fruits du sacrifice qui fait que, pour le recueillir, il faut telle ou telle disposition. Ainsi, la rémission des peines temporelles dues au péché, rémission infailliblement et immédiatement attachée au sacrifice, est un fruit qui ne peut être recueilli que par les adultes, non seulement baptisés mais encore en état de grâce ; tandis que la propitiation de la Majesté divine, et l'apaisement de la colère de Dieu irrité contre le pécheur, et l'impétration des dons utiles au salut sont des effets qui, en eux-mêmes, n'exigent de la part de l'homme aucune disposition spéciale. Cependant, c'est l'opinion très fondée d'un grand nombre de théologiens qu'on recueille les fruits du sacrifice d'autant plus abondamment qu'on se rend plus apte à les recevoir, qu'on se montre plus digne des témoignages de la bonté divine par une foi plus ardente, par plus de piété, plus de zèle dans la vertu, par des sentiments plus vifs de pénitence et de sacrifice : *ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno* (Trid., sess. 22, cap. 2). Cette opinion a pour elle la raison d'analogie, nous voulons dire la manière dont les sacrements agissent ; elle s'appuie, en outre, sur ce fait que Dieu, dans l'ordre du salut, demande la libre coopération de ses créatures, qu'en règle ordinaire il proportionne ses dons et ses grâces à leur disposition et à leur préparation (Cf. Pasqualigo, tr. 1, q. 80, 87. — Viva, *De missæ sacrif.*, q. 4).

6. — Il est évident que le sacrifice de la Messe ne peut appliquer que d'une manière finie, les satisfactions infinies et les infinis mérites du sacrifice de la croix. La raison n'en est pas seulement dans les dispositions toujours limitées de l'homme, dans sa dévotion toujours plus ou moins étroite : la raison en est surtout dans la volonté de Dieu et dans la disposition établie par Jésus-Christ. Le Sauveur a déterminé la mesure plus ou moins abondante des fruits du sacrifice eucharistique, mais toujours eu égard aux dispositions plus ou moins parfaites de l'homme. C'est seulement en raison d'une institution divine positive et dans la mesure fixée par cette institution, que le sacrifice de la Messe peut dispenser aux âmes les bénédictions célestes et les bienfaits divins. On comprend dès lors que le sacrifice eucharistique est offert plusieurs fois, non point seulement parce que, chaque jour, nous avons besoin d'une nouvelle expiation et de grâces nouvelles, mais encore parce que cette oblation réitérée peut être nécessaire pour apaiser entièrement la juste colère de Dieu ou pour obtenir l'entière rémission de

toutes les peines temporelles dues au péché ou enfin pour que notre demande soit complètement exaucée.

7. — Si l'homme n'y met aucun obstacle, la Messe en tant que sacrifice de propitiation opère sûrement et infailliblement l'apaisement du moins partiel de la justice divine et la rémission, en partie du moins, de la punition du péché. Cette efficacité infaillible au point de vue de la propitiation et de la satisfaction, la Messe la possède non seulement pour les vivants, mais encore pour les fidèles défunts : Jésus-Christ a institué le sacrifice pour appliquer indistinctement aux vivants et aux défunts le mérite propitiatoire du sacrifice de la croix (Cf. Mastrius, *De sacr. Ord.*, q. 7, a. 1). La rémission des peines temporelles dues au péché est le fruit de la simple oblation du sacrifice et tellement indépendant de la volonté de celui qui en bénéficie que celui-ci ne peut efficacement renoncer à ce fruit du sacrifice. C'est ainsi que la peine due au péché est effacée par le Baptême et par le martyre (Cf. Pasqualigo, tr. 1, q. 82).

Les effets attachés au sacrifice de la Messe en tant que sacrifice d'impétration ne sont point produits d'une manière aussi infaillible. D'une manière générale, il faut appliquer ici les principes qui concernent la prière, en sorte que, de part et d'autre, le fruit désiré n'est infailliblement obtenu que dans le cas où toutes les conditions requises sont réalisées. La vertu que notre sacrifice, en raison même de sa dignité infinie, possède pour déterminer Dieu à nous accorder ses bienfaits, est, du reste, incomparablement supérieure à celle de toutes les prières — et, pourtant, nous n'obtenons pas toujours ce que nous souhaitons, surtout parce que la chose même que nous désirons n'est pas en harmonie avec les insondables conseils ou avec les plans surnaturels de la Providence divine. Il est dans la nature de la prière et de l'intercession de laisser à Dieu toute liberté de nous accorder ou de refuser ce que nous demandons, ou de nous donner une autre chose, un bien meilleur. Au contraire, toujours et infailliblement nous recevons les biens que le Sauveur lui-même, comme prêtre principal, veut nous obtenir sur l'autel par sa médiation et par son intercession : la raison en est qu'il demande toujours et uniquement ce que la sagesse de Dieu est prête à nous accorder. Quoi qu'il en soit, les prières appuyées sur la vertu du saint sacrifice sont bien plus puissantes, bien plus dignes d'être accueillies favorablement que les prières faites en dehors de cette union à l'immolation de Jésus-Christ.

8. — A l'autel le prêtre est comme représentant officiel de Jésus-Christ et comme muni des pleins pouvoirs de l'Église :

en cette double qualité, il offre le saint sacrifice pour l'Église entière, pour lui-même et pour d'autres personnes déterminées. Tous ceux-là et ceux-là seulement pour qui le sacrifice est ainsi offert, recueillent *ex opere operato* une part du fruit essentiel qui a sa source exclusivement en Jésus-Christ, comme aussi une part du fruit extra-essentiel qui a son principe dans la sainteté de l'Église. En se plaçant au point de vue des diverses personnes qui y participent, on distingue trois sortes de fruits du sacrifice : le fruit *général*, le fruit personnel, le fruit spécial.

a) Le fruit général du sacrifice de la Messe (*fructus generalis, universalis, generalissimus*) échoit à l'Église entière, ou à tous les membres de l'Église. L'existence de ce fruit est une conséquence de la nature même du sacrifice eucharistique et de son but. En vertu de son institution, le sacrifice eucharistique est la propriété de l'Église, « le sacrifice quotidien de l'Église » (S. AUG.), non seulement parce qu'il est offert par elle, mais d'abord et surtout parce qu'il est offert aussi pour elle. Sur l'autel, Jésus-Christ lui-même, comme Chef de l'Église, s'immole pour cette Église qui est son corps mystique. Ce fruit commun à tous les fidèles, vivants et défunts, provient donc de la Messe en tant qu'elle est offerte par Jésus-Christ et par l'Église — par le ministère du prêtre — pour le bien de l'Église entière et de tous ses membres. C'est pourquoi chaque Messe qui se célèbre est une source abondante de bénédictions et de grâces pour la société entière des fidèles. Les prières liturgiques expriment en détail quels sont les biens et les dons que l'Église demande pour elle et pour ses enfants. A cette source commune chaque fidèle puise d'autant plus abondamment, qu'il est plus dignement disposé et, surtout, qu'il s'unit avec plus de piété au sacrifice ou qu'il prend part avec plus de dévotion à sa célébration. D'une manière indirecte et *médiate*, ces fruits profitent même à ceux qui n'appartiennent pas à l'Église catholique — ils profitent au monde entier, en tant que l'extension et le progrès de l'Église ont pour conséquence la conversion de ceux qui sont hors de son unité.

b) Outre ce fruit général, qui revient à la communauté des fidèles, il y a des fruits particuliers du sacrifice, c'est-à-dire des fruits dont profitent, seules, des personnes déterminées. C'est d'abord le fruit qui revient personnellement au prêtre célébrant (*fructus personalis*), en tant que, par la volonté et au nom de Jésus-Christ et de l'Église, il offre toujours le sacrifice eucharistique d'abord et aussi pour lui-même (HEBR., V, 3). Ce fruit est *ex opere operato* ; mais le prêtre participe d'autant plus à sa plénitude (propitiation, rémission des peines dues au péché,

impétration des grâces et des dons) qu'il célèbre plus dignement et avec plus de dévotion.

Ces deux sortes de fruits dont nous venons de parler ont cela de commun que les fidèles et le prêtre y participent par le seul fait que le sacrifice est validement et régulièrement offert, c'est-à-dire sans qu'il soit besoin d'une application spéciale faite par l'intention du célébrant ; mais, en conséquence, ceux qui participent à ces fruits ne peuvent ni les donner ni les faire partager à d'autres. La raison intime en est dans la volonté de Jésus-Christ, dans la disposition établie par lui dans l'institution du sacrifice eucharistique En effet, ce fruit revient au prêtre et aux fidèles par cette seule raison que, de sa nature et par sa destination, le sacrifice eucharistique est toujours offert pour eux. Jésus-Christ lui-même a d'avance et invariablement déterminé quels sont ceux qui participeraient à ce double fruit du sacrifice : ils ne peuvent, de leur côté, ni avant ni après la participation, en disposer librement par une application quelconque parce qu'il s'agit d'un fruit *ex opere operato*. De même, par analogie, celui qui reçoit un sacrement ne peut ni disposer des effets sacramentels proprement dits, ni les transporter à d'autres. Les effets produits *ex opere operato* sont toujours purement personnels, c'est-à-dire inaliénablement propres à des personnes déterminées. C'est seulement en celui qui le reçoit, que le sacrement agit *ex opere operato* ; c'est seulement en faveur de qui il est offert, que le sacrifice produit ses salutaires effets *ex opere operato*. A ce point de vue même, il y a donc une certaine analogie entre l'efficacité du sacrifice et celle des sacrements. *Hoc sacramentum* sumentibus *quidem prodest et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus* offertur. *Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii, in quantum pro salute eorum* offertur (S. Thom., 3, q, 79, a. 7. — Cfr. Pasqualigo, tr. 1, q. 88-100. Stentrup, thes. 113).

c) Il y a un troisième fruit du sacrifice, qui tient en quelque sorte le milieu entre les deux précédents : c'est celui qui revient à ceux pour lesquels le prêtre offre spécialement (ou applique) le sacrifice, en tant que représentant de Jésus-Christ et ministre de l'Église. On l'appelle de divers noms, suivant le point de vue auquel on se place : *fructus medius vel specialis vel ministerialis*. Il dépend de l'intention du célébrant que ce fruit s'étende à un nombre plus ou moins grand de personnes : le prêtre peut l'appliquer, par exemple, à une seule personne, à plusieurs personnes, à toutes les âmes du Purgatoire. Entre cette troisième partie du fruit essentiel que la Messe produit *ex opere operato*,

comme sacrifice de propitiation et d'impétration, et les fruits que nous avons indiqués plus haut, il y a surtout cette différence, que le *fructus medius* est laissé à la libre disposition du prêtre célébrant. Il importe donc d'examiner brièvement les principales questions relatives à l'application de la Messe.

§ 38. — Application de la Messe.

1. Il n'est pas seulement permis, il est très avantageux d'offrir le sacrifice de la Messe pour telle ou telle personne, pour une intention spéciale, pour une nécessité ou une circonstance particulière : c'est là une vérité incontestable. La pratique de l'Église et la doctrine de tous les siècles l'attestent; la nature même du sacrifice en est d'ailleurs une preuve. A cette oblation dans une intention spéciale répond aussi un fruit spécial dont celui-là seul peut disposer librement et efficacement, qui a le pouvoir, comme représentant de Jésus-Christ, d'accomplir l'acte de la consécration ou du sacrifice eucharistique. Seul, le prêtre a le pouvoir d'offrir le sacrifice et celui d'appliquer à des personnes déterminées les fruits spéciaux du sacrifice ou fruits moyens ou ministériels. Ces deux pouvoirs sont distincts, mais ils sont inséparablement unis l'un à l'autre, parce que l'application des fruits en question ne peut résulter que de l'oblation du sacrifice pour telle personne et pour telle intention déterminée (1). Ils sont donnés par l'ordination sacerdotale : ils ont leur principe dans le caractère sacerdotal. Il s'ensuit que le pouvoir d'application est non seulement inamissible, mais encore indépendant de toute puissance terrestre, relativement à la validité de son exercice. Personne ne peut empêcher le prêtre d'appliquer validement le fruit spécial du sacrifice à quiconque est apte à cette application. Si cette application est en opposition avec un précepte supérieur, ou avec d'autres obligations du prêtre, elle sera illicite ou coupable, mais non pas invalide. Ces deux pouvoirs diffèrent, entre autres

(1) Sacrificium secundum se non offertur homini, sed soli Deo : ergo ut prosit homini, debet per novum actum referri ad hominem et pro illo offerri, quod est illi applicare fructum sacrificii. Sunt autem actus diversi, quia primus est actus religionis et cultus latriæ ; secundus vel est actus justitiæ, si ob stipendium acceptum applicatio sit debita, vel caritatis, si non sit debita (QUARTI, *De sacrif. Miss.*, q. 2, punct. 9).

choses, en ceci, que pour accomplir validement le sacrifice l'intention actuelle ou virtuelle du célébrant est requise, tandis que pour l'application valide du fruit spécial il suffit de l'intention habituelle. Cette application du fruit du sacrifice est, en effet, une sorte de donation et, à ce titre, elle reste dans toute sa vigueur dès là qu'elle a été faite une fois formellement sans avoir été révoquée dans la suite. Il faut que l'application ou l'intention du célébrant désigne sûrement, du moins objectivement et implicitement, les personnes auxquelles le fruit spécial du sacrifice doit revenir. Évidemment, elle doit précéder l'acte essentiel du sacrifice, par conséquent, du moins la consécration du calice. Puisque le prêtre seul peut efficacement disposer du fruit spécial du sacrifice, ce fruit ne reviendrait à personne, mais « il resterait dans le trésor de l'Église », si le célébrant n'avait aucune intention de faire cette application. *Si desit omnino intentio, etiam generalis et implicita, remanet fructus ille in thesauro Ecclesiæ, quia non extrahitur aliquid ex vi sacrificii ex thesauro defectu applicationis* (Quarti, *De sacr. Miss.*, q. 2, punct. 12. — Cfr. Suarez, disp. 79, sect. 9, n. 10).

2. — Le fruit ministériel du sacrifice, ce fruit qui, d'après la disposition établie par Jésus-Christ, peut et doit être appliqué à des personnes déterminées par le pouvoir et par la volonté du prêtre célébrant, n'a évidemment en lui-même que des effets finis. Par analogie avec les sacrements, on doit admettre avec raison que la grandeur ou la mesure de ce fruit du sacrifice est, pour chaque Messe, positivement fixée par Dieu et par Jésus-Christ, mais toujours en vue des dispositions et de la dévotion de ceux à qui il est appliqué. Par la Messe, le Sauveur dispense les fruits de son immolation sur la croix, d'autant plus abondamment que ceux pour qui le sacrifice est offert sont plus aptes à recevoir les témoignages de la libéralité divine. Le fruit spécial du sacrifice peut donc être plus ou moins grand, mais il reste toujours limité « intensivement ». *Quamvis sacrificium crucis et altaris idem sit, non tamen utrobique uniformiter operatur ; nam in cruce effusum est pretium in omnimoda plenitudine, sed in altari habet* effectum determinatum, *quum quotidie assumatur* (S. Bonav., IV, dist. 45, a 2, q. 3). Voici comment il faut comprendre cette limitation. Jésus-Christ n'a point déterminé d'avance, une fois pour toutes, ceux qui participeraient au fruit moyen du sacrifice, comme il l'a fait pour le fruit général et pour le fruit personnel : il a laissé au prêtre célébrant, son représentant visible, le soin de faire lui-même cette détermination relativement au fruit spécial. Si le prêtre célèbre la Messe pour une seule personne, le fruit du sacrifice revient tout entier

à cette personne ; si le prêtre célèbre pour plusieurs personnes en même temps, le fruit — limité « intensivement » — est partagé entre ces personnes et, par conséquent, la part de chacune est d'autant moindre que le nombre des personnes pour lesquelles le sacrifice est offert est plus grand (1). Que ce fruit soit, de fait et dans cette mesure, communiqué aux personnes déterminées par le prêtre, la raison ne saurait en être que dans la volonté de Jésus-Christ et dans la disposition établie par lui. Cette disposition positive établie par le Sauveur doit, en un sujet si éminemment pratique, se conclure tout d'abord de la pratique de l'Église qui, en semblable matière, est guidée par l'Esprit Saint et préservée ainsi de toute erreur. Or l'Église a toujours et partout approuvé et favorisé l'application spéciale de la Messe pour telles ou telles personnes déterminées ou pour les âmes du Purgatoire ; pour expliquer cette pratique infaillible de l'Église, il faut admettre que cette application spéciale apporte à ces mêmes personnes des biens et des avantages plus nombreux que dans le cas où la Messe est célébrée pour un grand nombre de personnes ou pour toutes en même temps. Si, en vertu de l'institution faite par Jésus-Christ, une seule et même Messe pouvait procurer à des milliers de personnes les mêmes avantages spirituels qu'elle apporte à une seule, l'application spéciale de la Messe à une seule personne n'aurait aucune raison d'être ; elle serait inadmissible et l'Église l'interdirait. Sans motif d'aucune sorte, par cette application spéciale du fruit du sacrifice, d'autres âmes et même toutes les âmes qui ont besoin de secours spirituels se trouveraient donc exclues de la participation à ce fruit spécial ; en sorte que, par cette pratique, les trésors de grâces et de bénédictions dont la Messe est la source, demeureraient perdus pour les vivants et pour les défunts. Jésus-Christ ne peut l'avoir voulu ainsi, et l'Église ne saurait le permettre. — Si le fruit moyen du sacrifice était « extensivement » illimité, c'est-à-dire s'il pouvait être attribué à des milliers de personnes aussi entièrement qu'à une seule, il ne se distinguerait plus, en lui-même, du fruit général et, dans ce cas, Jésus-Christ ne l'aurait point laissé à la disposition du prêtre ou bien il aurait ordonné que l'application s'en fît à tous

---

(1) Effectus sacrificii respondens oblationi sacerdotis ut sic, quem ipse potest pro aliis offerre, finitus est et unus tantum. Unde si pro multis offeratur sive diversis intentionibus specialibus sive una tantum communi, ut pro populo vel communitate, minuetur fructus in singulis tantoque magis, quanto illi plures fuerint, supposita uniformi applicatione (SUAREZ, disp. 79, sect. 12, n. 7).

— dès lors, également, le Sauveur aurait interdit l'application spéciale de la Messe.

Évidemment l'Église ne peut rester dans l'incertitude ou dans l'erreur relativement à un point de doctrine d'une importance aussi capitale pour le bien et pour le salut de ses enfants. Or, l'Église n'a pas seulement approuvé formellement l'application spéciale de la Messe à des personnes déterminées ou à telle ou telle classe de personnes : elle en a fait dans une certaine mesure une obligation pour les pasteurs des âmes. Les dimanches et jours de fête, les curés doivent appliquer le sacrifice de la Messe spécialement c'est-à-dire exclusivement à leurs paroissiens. Le Saint-Siège a réprouvé comme « fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse pour l'Église » l'opinion qui prétend que l'application spéciale, faite par le prêtre, ne profite pas plus aux personnes à qui la messe est ainsi appliquée, qu'elle ne profite aux autres, comme si aucun fruit spécial (*fructus specialis*) ne provenait de l'application spéciale (*ex speciali applicatione*), que l'Église recommande (*commendat*) et ordonne (*præcipit*) en faveur de personnes déterminées ou de certaines catégories de personnes (Cfr Denzinger-Stahl, *Enchirid.*, n. 1393). — De cette coutume universelle de l'Église et de cet enseignement constant de la doctrine catholique est née, chez le peuple chrétien, la conviction « que ceux qui donnent au prêtre une aumône à la condition qu'il célébrera la Messe pour eux, retirent de cette Messe un fruit spécial » (*specialem fructum*). Cette conviction n'est point une erreur; et il n'est pas besoin, comme le voudraient certains théologiens, de redresser sur ce point l'opinion des fidèles (1).

Le sentiment contraire — on le rencontre surtout chez les casuistes modernes — qu'une Messe est, au point de vue du fruit ministériel, aussi profitable à un grand nombre de personnes qu'elle le serait à une seule (2), — ce sentiment ne repose sur aucune preuve théologique : on ne peut donc le suivre dans la pratique. Ces auteurs montrent très bien — et personne n'y a jamais contredit — que le sacrifice eucharistique aurait pu, en raison de son infinie valeur, posséder une telle

(1) Arguendi instruendique simul sunt homines ignoranter petentes vel exigentes pro sua eleemosyna totam sibi Missam dari aut suo defuncto; nihil enim minus ipse habebit, si mille alii petant eamdem Missam pro seipsis et aliis defunctis, quam si pro ipso solo celebrari dicatur : imo ex hujusmodi indevotione sic petentis damnum videtur incurrere quod minus sibi proderit (Cajetan., in 3, q. 79, a. 5). — Cfr. aussi Gonet, disp. 11, a. 5, n. 100. — Billuart, dissert. 8, a. 5.

(2) Hoc sacrificium oblatum pro pluribus æque prodest cuilibet ac si pro uno tantum offeratur (Gonet, disp. 11, a. 5, n, 100).

efficacité ; mais ils ne démontrent point que, de fait, il en est ainsi. — Ce que nous avons dit s'applique au fruit spécial dans toute son étendue, car on ne saurait apporter aucun argument valable pour exclure le fruit impétratoire. Même en tant que sacrifice d'impétration, une Messe appliquée à une seule personne lui est plus utile que dans le cas où elle serait appliquée à un grand nombre (1).

Il en va autrement si plusieurs prêtres consacrent une seule et même matière ou si un grand nombre de fidèles assistent à une seule et même Messe. Dans le premier cas, nous avons numériquement autant de sacrifices qu'il y a de prêtres qui concélèbrent, et à chaque sacrifice répond le même fruit tout entier. — Dans l'autre cas, les fidèles plus ou moins nombreux qui prennent part au sacrifice ne recueillent pas moins de l'inépuisable trésor du sacrifice que n'en retirerait un seul assistant. Les fruits de salut que l'on peut retirer en raison d'une participation spéciale au sacrifice sont recueillis par chaque personne présente en proportion de sa dévotion ; ils peuvent donc devenir, sans aucune diminution, le partage d'un grand nombre de fidèles, parce que Jésus-Christ n'a point limité extensivement ce fruit d'après le nombre de ceux qui y prennent part (2). *Mul-*

---

(1) Vis movendi extensiva sive vis movendi in ordine ad impetranda plura beneficia aut pluribus personis ceteris paribus videtur tanto minor, quanto plura sint beneficia, quæ postulantur, et plures personæ, quibus postulantur, ut satis colligitur ex praxi fidelium, qui ut beneficium aliquod certius per Missæ sacrificium impetrent, curant ut primario offeratur ad illud sibi impetrandum teneaturque sacerdos stipendium accipiens Missam primario offerre ad illud obtinendum quod intendit qui stipendium dedit, quod non foret necesse, si non esset minor vis sacrificii respectu plurium beneficiorum aut personarum quam unius. Id autem refundendum est non in defectum virtutis, quandoquidem de se sit infinita, sed in liberam Christi voluntatem, merita sua in hoc sacrificio contenta, limitate ad id applicantis (Platellius, *Synopsis*, v, n. 480). Cf. Mastrius, disp. 4, q. 6, a. 1, n. 119.

(2) Le P. Gavazzi O. Min. Conv. († 1657) est d'opinion contraire et il recommande, par conséquent, d'assister autant que possible aux Messes où peu de fidèles se trouvent présents. — Ex quo deducitur, quando plures eamdem Missam audiunt aut ei inserviunt et ita eam aliquo modo offerunt, non ideo eos singulos minorem effectum percipere quam si essent soli, ut nimis facile concedit Gavatius, qui ait procurandum esse vel saltem melius esse audire Missam, cui nullus alius vel saltem pauciores assistant, quam publicam et solemnem, cui totus assistat populus, quia in tali casu minor semper percipitur fructus quo major est adstantium multitudo. Hoc, inquam, omnino falsum est, quod ex majori adstantium multitudine minuatur fructus, quia quum sint ibi distinctæ oblationes, etiam distincti sunt effectus iis correspondentes, qui potius ex multitudine concurrentium crescunt, tantum abest ut minuantur (Mastrius, disp. 4, q. 6, a. 1, n. 120). Cfr. Coninck, q. 83, a. 1, dub. 10.

tiplicatis oblationibus etiam multiplicantur earum fructus; sed dum plures offerentes concurrunt, multiplicantur oblationes : ergo et earum fructus adeoque cuilibet offerenti suus fructus specialis respondet, non autem idem fructus inter plures offerentes dividitur (MEZGER, *De sacrif. Miss.*, n. 3, § 2, n. 11).

3. — En vertu du caractère sacerdotal reçu dans l'ordination, le prêtre possède le pouvoir inamissible de disposer toujours validement de l'application du fruit ministériel du sacrifice en faveur de ceux qui sont aptes à recevoir et à s'approprier ce fruit. Ce n'est qu'au point de vue de la licéité de cette application qu'il dépend des lois ou des prescriptions ecclésiastiques : dans les cas où l'Église défend cette application, le prêtre ne peut appliquer la Messe directement.

a) Les damnés sont entièrement et éternellement exclus de toute participation aux bienfaits de la Rédemption — par conséquent, ils sont également exclus de la participation aux fruits du sacrifice eucharistique (*claudit iis Dominus viscera pietatis* — S. BONAV.). Leurs souffrances ne peuvent être ni terminées ni interrompues ni diminuées. *Ecclesia non facit suffragia pro damnatis, quod patet quia in corpore Christi, in quo est specialiter suffragium defunctorum, non fit memoria nisi pro vivis et illis qui sunt in purgatorio et qui sunt in paradiso* (S. BONAV., IV, dist. 46, a. 1, q. 1).

b) Les glorieux habitants du ciel sont dans l'état d'éternelle consommation ; ils ne peuvent donc plus retirer une utilité proprement dite du sacrifice de la Messe. Ils n'ont plus besoin d'être délivrés du mal, ils ne peuvent recevoir de nous aucune augmentation de leur gloire intrinsèque : ils ne sont donc plus aptes à recueillir les fruits proprement dits du sacrifice eucharistique. C'est pourquoi la Messe est célébrée « en l'honneur et en mémoire des Saints, et pour obtenir leur intercession auprès de Dieu », comme aussi « afin de remercier Dieu du triomphe des Saints » (TRID., sess. 22, can. 5 et cap. 3), et afin de les glorifier sur la terre, parce que cette glorification nous est d'une extrême utilité (1). *Ad ipsam mensam non sic beatos martyres commemoramus quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro iis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhæreamus, quia impleverunt ipsi caritatem, qua Dominus dixit non posse esse majorem* (S. AUG., *in Joann.*, tr. 84, n. 1).

---

(1) Christus Ecclesiam suam docuit in *quotidianis sacrificiis* hanc custodire regulam, ut pro peccatoribus sive adhuc in terra laborantibus sive jam de sæculo recedentibus orationem faciat, pro *martyribus* vero *gratiarum* deferat *actionem* (FERRAND., *Ep. dogm. ad Eugipp.*, n. 15).

c) Quant à ceux qui sont morts en dehors de la communion visible avec l'Église — par exemple, les infidèles, les hérétiques, les schismatiques, les *excommunicati vitandi* — la Messe ne peut, après leur mort, leur être appliquée — ni publiquement ni d'une manière privée. Toute Messe, même la Messe dite « privée », est un acte public du culte, un acte éminemment ecclésiastique, dont les bienfaits sont réservés, en eux-mêmes, aux seuls enfants de l'Église qui ont quitté ce monde « dans la paix de l'Église ».

d) Les excommuniés, avec lesquels l'Église interdit tout commerce, sont exclus de tous les suffrages ecclésiastiques ou liturgiques : le sacrifice de la Messe ne peut donc être offert directement pour les *excommunicati vitandi*, même de leur vivant. Une application faite ainsi, malgré la défense de l'Église, serait coupable : elle resterait cependant valide, en tant qu'il s'agit d'une application du fruit essentiel du sacrifice, — fruit qui a son principe en Jésus Christ, — mais non point en tant qu'il s'agit du fruit impétratoire ecclésiastique. Dans le cas en question, le prêtre ne pourrait ni sacrifier ni prier au nom de l'Église. — Est-il permis d'appliquer directement la Messe aux excommuniés « tolérés » ? la question est controversée : une opinion plus sévère conteste ou nie la licéité de cette application, admise par d'autres auteurs (Cfr. Stentrup, *Soteriolog.*, thes. 120. — Salmant., disp. 13, dub. 4. n. 69-70).

e) Avec certaines restrictions et en ayant soin de prévenir tout scandale, on peut célébrer la Messe pour les non-catholiques, de leur vivant : c'est-à-dire pour les hérétiques et pour les schismatiques, afin de leur obtenir des grâces de conversion — pour les infidèles eux-mêmes, à différentes intentions, pourvu qu'il soit constant que leur intention, en offrant un honoraire, est bonne et louable.

f) Il a toujours été permis d'offrir le saint sacrifice pour les catéchumènes soit vivants soit défunts ; mais ils ne peuvent participer aux fruits qui, pour être recueillis, demandent que l'on possède le caractère baptismal (Cfr. Pasqualigo, tr. 1. q, 151).

g) L'Église nous enseigne, « *animas ibi* (*in purgatorio*) *detentas fidelium suffragiis*, potissimum *vero acceptabili altaris sacrificio juvari* » (Trid., sess. 25, *de purgat.*). Conformément à la Tradition apostolique (*juxta Apostolorum traditionem*), le saint sacrifice est donc offert aussi pour les fidèles qui sont morts en Jésus-Christ et qui n'ont pas achevé leur entière purification (Trid., sess. 22, cap. 2). Les âmes du purgatoire sont bien dignes que nous leur apportions un secours dont elles ont

un si grand besoin. *Quia in omni opere Domini est* misericordia *et* veritas (Ps. xxiv, 10), *duo sunt quæ faciunt suffragia Ecclesiæ valere, sc.* dignitas *et* necessitas. Justitia *enim considerat* dignitatem, *et digni sunt qui in caritate decesserunt ab aliis membris Ecclesiæ adjuvari, maxime si ipsi alios adjuverunt.* Misericordia *vero considerat* necessitatem, *et hæc quidem magna est in his qui sunt in purgatorio, quia graviter puniuntur et se juvare non possunt* (S. Bonav., iv, dist. 45, a. 2, q. 1). De quelle manière et dans quelle mesure le sacrifice de la Messe procure-t-il aux défunts secours et consolation? on ne peut répondre complètement à cette question.

En tout cas, par l'oblation du sacrifice eucharistique, les âmes des fidèles baptisés qui souffrent dans le Purgatoire, reçoivent immédiatement et infailliblement, par conséquent *ex opere operato* au sens strict du mot, une remise des peines temporelles dues au péché (Cfr. Mastrius, disp. 4, q. 7, a. 1). Dans quelle proportion ? nous l'ignorons, parce que la mesure de cette remise dépend entièrement de la libre et sage volonté de Dieu. Peut-être faut-il aussi pour les défunts que la justice divine soit d'abord apaisée, afin que tout obstacle à l'application des suffrages soit écarté. *Mortuis eucharistia prodest sub ratione* sacrificii. *In quantum est sacrificium, Deum placat, hostiæ enim placant* (Ex. xxix, 33 ; Num., v, 8), *et quoniam Deus iratus est non affectione, sed pœnæ inflictione, ideo Deum placando non sedat ipsius affectionem, sed remitti facit pœnæ acerbitatem* (S. Bonav., iv, dist. 45, dub. 3).

Assez fréquemment on célèbre des Messes pour « toutes » les âmes du Purgatoire ; parmi elles se trouvent aussi des âmes qui n'ont pas reçu le caractère baptismal. Ces dernières reçoivent-elles immédiatement *ex opere operato* une certaine remise des peines temporelles ? la chose est incertaine ; peut-être l'application des mérites propitiatoires de Jésus-Christ se fait-elle ici médiatement par voie d'intercession, en raison de la vertu impétratoire du sacrifice (Cfr. Lehmkuhl, ii, n. 177-182). En tant que la célébration de la Messe et la participation à cette célébration sont, de la part du prêtre et des fidèles, une œuvre satisfactoire, ce fruit *ex opere operantis* peut certainement être appliqué à ces âmes. *Ad sacra mysteria celebranda trahat te* caritas *et* compassio *proximorum, quum pro salute vivorum et requie defunctorum nihil efficacius interpellet quam* Christi sanguis effusus in remissionem peccatorum (S. Bonav., *tr. de præp. ad Miss.*, c. 1, §. 4, n. 15).

TABLE DES MATIÈRES

3. — L'Eucharistie.

DEUXIÈME SECTION

L'Eucharistie comme Sacrement.

TROISIÈME SECTION

L'Eucharistie comme sacrifice.
